إريند ليبهارت *

التخطيط الدستوري في مجتمعات منقسمة

ترجمة: ثائر ديب **

اعترى التخطيطَ الدستوري الديمقراطي تغيّرٌ كبير على مدى نصف القرن المنصرم. فقد اكتفت البلدان المستقلة حديثًا، بعد الحرب العالمية الثانية، بنسخ القواعد الدستورية الأساسية الموجودة لدى سادتها المستعمرين السابقين، من دون أن تمعن النظر جديًا في البدائل. أمّا اليوم، فيختار كتّاب الدساتير بمزيد من التروّي بين مجموعة واسعة من النماذج الدستورية ذات المساوئ والحسنات المتنوعة. وفي حين يبدو هذا التطور للوهلة الأولى تطوّرًا مفيدًا ونعمة، إلّا أنه فعليًا نعمة مشوَّشة، ذلك أن اضطرار كتّاب الدساتير في هذه الحالة إلى التعامل مع بدائل تفوق في كثرتها ما يستطيعون تدبّره بيسر، يجعلهم يخاطرون باتخاذ قرارات سيئة المشورة. وما أراه، هو أنه يمكن للخبراء الأكاديميين أن يكونوا أكثر عونًا لكتّاب الدساتير من خلال صوغ نصائح وإرشادات محددة بدلًا من إغراق صنّاع القرار بوابل من الممكنات والخيارات.

تقدِّم هذه الورقة مجموعة من مثل هذه النصائح، مركّزةً بالأخصّ على الحاجات الدستورية للبلدان ذات الانقسامات العميقة الإثنية وغيرها. ففي مثل هذه المجتمعات العميقة الانقسام لا يمكن تسوية مصالح الجماعات الطائفية ومطالبها إلّا من خلال ترسيخ تقاسم السلطة. وسوف توضح نصائحي بأفضل ما يمكن من الدقّة ما هي أفضل قواعد تقاسم السلطة والمؤسسات، وما الذي يجعلها أفضل القواعد (علمًا أن هذه القواعد والمؤسسات قد تكون مفيدة في صِيَغ أقلّ حدّة في كثير من المجتمعات الأخرى أيضًا).

يكاد يتّفق معظم الخبراء في شؤون المجتمعات المنقسمة والهندسة الدستورية على أن الانقسامات الاجتماعية العميقة تطرح مشكلة مهمة أمام الديمقراطية، الأمر الذي يزيد بوجه عام من صعوبة

---

* أكاديمي وعالم سياسة هولندي ذو شهرة عالمية، مؤلّف كتب ودراسات كثيرة تتناول المؤسسات الديمقراطية والحكم وأنظمة الانتخاب في المجتمعات العميقة الانقسام.

** مترجم وكاتب سوري، مدير تحرير تبين.

ترسيخ الحكم الديمقراطي والحفاظ عليه في البلدان المنقسمة قياسًا بالبلدان المتجانسة(*). كما يتفق الخبراء على أن مشكلة الانقسامات العميقة، الإثنية وغيرها، تكون أعظم شأنًا في البلدان التي لم تَغْدُ ديمقراطية بعدُ أو لم تكتمل ديمقراطيتها قياسًا بما تكون عليه في الديمقراطيات الراسخة، وأن مثل هذه الانقسامات تطرح عقبة كبرى أمام التحول الديمقراطي والحفاظ عليه في القرن الواحد والعشرين. ويبدو أن الاتفاق الأكاديمي حول هاتين النقطتين هو اتفاق شامل.

ثمة نقطة ثالثة انعقد حولها اتفاق واسع، إن لم يكن شاملًا، وهي أن النجاح في ترسيخ الحكم الديمقراطي في المجتمعات المنقسمة يتطلب عنصرين أساسين: تقاسم السلطة واستقلال الجماعات الذاتي. يعني تقاسم السلطة مساهمة ممثّلي الجماعات الطائفية المهمة جميعها في صناعة القرار السياسي، خصوصًا على المستوى التنفيذي؛ ويعني الاستقلال الذاتي أن لهذه الجماعات سلطة إدارة شؤونها الداخلية، خصوصًا في مجاليّ التعليم والثقافة. هاتان الخاصيتان هما الميزتان الأوليتان لذلك النوع من النظام الديمقراطي الذي غالبًا ما يشار إليه باسم ديمقراطية تقاسم السلطة، أو «الديمقراطية التوافقية»[١] إذا ما استخدمنا مصطلحًا تقنيًا من العلوم السياسية. ولقد حلّلت مجموعة من الأكاديميين الدور المحوري الذي تقوم به هاتان السمتان، ودعت إلى تبنّيهما في المجتمعات المنقسمة[٢]. بيد أن الاتفاق يمتد إلى أبعد من حدود المدرسة التوافقية. والمثال الجيد على ذلك هو تيد روبرت غُر (T. R. Gurr)، صاحب كتاب **أقليات في خطر: نظرة عالمية إلى النزاعات الإثنية السياسية**، الذي لا يستلهم النظرية التوافقية في هذا الكتاب (والواقع، أنه لا يكاد يذكرها)، بل يستند إلى تحليل تجريبي مكثّف يصل من خلاله إلى خلاصة فحواها أنه يمكن في العادة تسوية مصالح الجماعات الطائفية ومطالبها عبر «توليف ما لسياسات **الاستقلال الذاتي** و**تقاسم السلطة** ومؤسساتها»[٣].

كانت ردّات أفعال المعلّقين على إنشاء مجلس الحكم في العراق قد أوضحت ذلك الإجماع على أهمية تقاسم السلطة: فقد انتُقد المجلس انطلاقًا من أسس متعددة، لكن أحدًا لم يشكّك في تركيبته التمثيلية العريضة. كما

---

* يهم المترجم أن يشير إلى إمكانية نقد منطلق هذه الورقة ذاته، إذ تبدأ من انقسام المجتمعات الطائفي أو الإثني كما لو أنه بدهية ينبغي أن تُصاغ المجتمعات وتُدار وتُفهم على أساسها بحيث تغدو الهويات مرجع الدولة الوطنية بدل أن يكون الإطار المرجعي هو الدولة الوطنية، وعلاقة المواطنة كرابط بين الإنسان والدولة. ومثل هذا المنطلق يؤسّس في الواقع لكيانات سياسية متعددة وليس لكيان واحد. ودعوته إلى تقاسم السلطة والتعايش هي نوع من إدارة الحرب المفترضة المخبوءة التي قد تغدو حربًا أهلية في أي لحظة. وإلى هذا، فإن وجود الطوائف والإثنيات في معظم الدول لم يمنع هذه الأخيرة من جعل الدولة الوطنية والمواطنة إطارها المرجعي. على أنَّ ذلك كلّه لا ينتقص من أهمية ما تقدّمه مثل هذه الأبحاث من تقنيات متطورة في إدارة الانقسام، فضلًا على ما تقدّمه من فرصة مناقشتها ونقدها.

١ هناك خاصيتان ثانويتان، هما **النسبية**، خاصةً في الانتخابات التشريعية (بغية ضمان قيام هيئة تشريعية واسعة التمثيل، على نحو مشابه للهدف المتمثّل في قيام هيئة تنفيذية واسعة التكوين)، و**إعطاء الأقلية حق النقض** (الفيتو) بشأن معظم القضايا الحيوية التي تؤثّر في حقوق الأقليات واستقلالها.

٢ من بين هؤلاء الباحثين: Dirk Berg-Schlosser, William T. Bluhm, Laurence J. Boulle, Hans Daalder, Edward Dew, Robert H. Dix, Alan Dowty, Jonathan Fraenkel, Hermann Giliomee, Theodor Hanf, Jonathan Hartlyn, Martin O. Heisler, Luc Huyse, Thomas A. Koelble, Gerhard Lehmbruch, Franz Lehner, W. Arthur Lewis, Val R. Lorwin, Diane K. Mauzy, John McGarry, Kenneth D. McRae, Antoine N. Messarra, R.S. Milne, S.J.R. Noel, Eric A. Nordlinger, Brendan O'Leary, G. Bingham Powell, Jr., Andrew Reynolds, F. van Zyl Slabbert, Jürg Steiner, Albert J. Venter, Karl von Vorys, David Welsh, and Steven B. Wolinetz.

ويمكن للقارئ أن يجد دراساتهم المهمة في هذا الموضوع (إن كانت منشورة قبل أواسط ثمانينيات القرن العشرين) في مصادر ومراجع كتابي: Arend Lijphart, *Power-Sharing in South Africa,* Policy Papers in International Affairs; no. 24 (Berkeley: Institute of International Studies, University of California, 1985), pp. 137–171.

3 Ted Robert Gurr, *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts*, with Contributions by Barbara Harff, Monty G. Marshall, James R. Scarritt (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 1993), p. 292.

التشديد من عندي.

تأكّدت قوة نموذج تقاسم السلطة من خلال التطبيقات العملية المتواترة. ذلك أن السياسيين وكتّاب الدساتير كانوا قد اتخذوا تقاسم السلطة حلًا يعالج مشكلات مجتمعاتهم المنقسمة في النمسا وكندا وكولومبيا وقبرص والهند ولبنان وماليزيا وهولندا وسويسرا (على سبيل المثال)، قبل فترة طويلة من بدء الأكاديميين تحليل ظاهرة ديمقراطية تقاسم السلطة في عقد الستينيات من القرن العشرين. وما فعله علماء السياسة هو أنهم اكتشفوا وحسب ما كان الممارسون السياسيون قد ابتدعوه مرارًا قبلهم بأعوام، على نحو مستقل عن الخبراء الأكاديميين ومستقل بعضهم عن بعض.

نقّاد تقاسم السلطة

تلقّى نموذج تقاسم السلطة قدرًا كبيرًا من النقد منذ أن أصبح موضوعًا للفكر الأكاديمي قبل ثلاثة عقود؛ فقد رأى بعض النقّاد أن ديمقراطية تقاسم السلطة ليست ديمقراطية ولا ناجعة على النحو الأمثل، وركّز آخرون على قضايا منهجية وإجرائية[٤]. لكن من المهم أن نلاحظ أن قلة قليلة من النقاد هي التي طرحت بدائل جدية لنموذج تقاسم السلطة. ويمكن أن نعثر على أحد هذه الاعتراضات في النقد الباكر الذي قدّمه برايان بيري، الذي نصح في حالة إيرلندا الشمالية بـ«التعاون من دون احتواء»، أي بحكم الأكثرية الصريحة التي تتعهد فيها الأكثرية والأقلية ببساطة أن تتصرفا بشكل معتدل[٥]. وكان معنى اقتراح بيري أن تكون الأكثرية البروتستانتية، إنما المعتدلة، في إيرلندا الشمالية في سدّة السلطة على الدوام، وأن تؤدي الأقلية الكاثوليكية على الدوام دور المعارضة «الموالية». ولو طُبِّق ما يقدّمه بيري لنموذج تقاسم السلطة على حالة مجلس الحكم العراقي لاستلزم البديل مجلسًا مؤلفًا بشكل رئيس أو حصري من أعضاء معتدلين من الأكثرية الشيعية، في حين يأخذ السنّة والأكراد المستبعدون موقع المعارضة. وهذا حلّ بدائي للتوترات الإثنية والتطرف، ومن السذاجة أن نتوقع من الأقليات المحكومة بالبقاء في المعارضة على نحو دائم أن تظل موالية ومعتدلة وداعمة. ولذلك، فإن اقتراح بيري لا يمكنه -ولم يمكنه عمليًا- أن يكون بديلًا من تقاسم السلطة.

المقاربة الأخرى الوحيدة التي حظيت باهتمام كبير هي اقتراح دونالد. ل. هوروفيتز وضع آليات انتخابية متنوعة (خصوصًا استخدام «الاقتراع التفضيلي» (alternative vote أو instant runoff) الذي من شأنه أن يشجّع انتخاب ممثلين معتدلين[٦]. وهذا يشبه اقتراح بيري في كونه يهدف إلى تمثيل المعتدلين بدلًا من التمثيل الواسع في السلطتين التشريعية والتنفيذية، ما عدا أن هوروفيتز يحاول وضع طريقة يحثّ بها على

---

٤ لقد رَدَدْتُ على هذا الانتقاد بإسهاب في غير مكان. انظر خاصةً: Arend Lijphart: "The Wave of Power Sharing Democracy," in: Andrew Reynolds, ed., *The Architecture of Democracy: Constitutional Design, Conflict Management, and Democracy*, Oxford Studies in Democratization (Oxford, UK; New York: Oxford University Press, 2002), pp. 40–47, and *Power-Sharing in South Africa*, pp. 83–117.

5 Brian Barry, "The Consociational Model and Its Dangers," *European Journal of Political Research*, vol. 3, no. 4 (December 1975), p. 406.

6 Donald L. Horowitz: *A Democratic South Africa?: Constitutional Engineering in a Divided Society*, Perspectives on Southern Africa; 46 (Berkeley: University of California Press, 1991), pp. 188-203, and "Electoral Systems: A Primer for Decision Makers," *Journal of Democracy*, vol. 14, no. 4 (October 2003), pp. 122–123.

في الأنظمة التي تتبع قواعد الاقتراع التفضيلي، يُطلَب من المقترعين أن يرتبوا مرشحيهم. فإذا نال مرشح معيّن أغلبية التفضيلات الأولى المطلقة، يُنتَخَب، وإذا لم يَنَل فإن المرشحين الذين نالوا أدنى الأصوات يخرجون من العملية الانتخابية، ويعاد توزيع الأصوات التي نالوها تبعًا للتفضيلات الثانية. وتستمر هذه العملية إلى أن ينال أحد المرشحين أغلبية الأصوات.

الاعتدال الذي يكتفي بيري بأن يأمل بقيامه. ولو طُبِّق نموذج هوروفيتز على مجلس الحكم العراقي لأسفر ذلك عن هيئة مؤلفة بصورة أساسية من أبناء الأغلبية الشيعية، مع تدبير احتياطي مفاده اختيار معظم هؤلاء الممثلين من المؤيدين لمصالح الأقليتين السنّية والكردية. ويصعب، بالطبع، أن نتخيّل أن تظلّ هاتان الأقليتان راضيتين على المدى الطويل بهذا النوع من التمثيل الشيعي المعتدل، بدلًا من ممثّلين من أبناء جماعتيهما. كما يصعب بالدرجة ذاتها أن نتخيّل أن يوافق الأعضاء الأكراد والسنّة في الجمعية التأسيسية ذات التمثيل الأوسع على أي دستور يقرّ مثل هذا النظام.

يعاني اقتراح الاقتراع التفضيلي الذي يقدّمه هوروفيتز نقاط ضعف أخرى كثيرة، لا أجد ضرورة لتحليلها في هذه الورقة[٧]. والنقطة الرئيسة المهمة هنا هي أنه لم يكد يحظى بأيّ دعم من الخبراء الأكاديميين أو كتّاب الدساتير. وتطبيقه العملي الوحيد، والجزئي، في الانتخابات التشريعية في مجتمع منقسم إثنيًا هو ذاك الذي جرى في النظام الدستوري القصير الأمد وذي المصير البائس في فيجي، حيث قامت محاولة للجمع بين الاقتراع التفضيلي وتقاسم السلطة، وتمّ تبنّي ذلك سنة ١٩٩٩ لينهار سنة ٢٠٠٠[٨]. ومع كل الاحترام الواجب للطابع الأصيل الذي تتّسم به أفكار هوروفيتز وللحماسة التي دافع بها عنها، فإن حججه لا يبدو أنّها استثارت ذلك القدر الكبير من الموافقة أو المحاكاة[٩].

«هل ثمّة مَقاس واحد يناسب الجميع»؟

باختصار، ثبت أن تقاسم السلطة هو النموذج الديمقراطي الوحيد الذي يبدو أنه يحظى بأكبر فرصة لتبنّيه في المجتمعات المنقسمة، والذي يجعل، بدوره، من غير المفيد الطلب من كتّاب الدساتير أن يفكّروا في بدائل عنه. والحال، أن ثمة ما يكفي ويزيد من الخلط والارتباك المحتملين يلازم اعتبار كثير من البدائل المتعددة من ضمن نموذج تقاسم السلطة. وخلافًا لزعم هوروفيتز أن ديمقراطية تقاسم السلطة هي نموذج فجّ لـ «مَقَاس واحد يناسب الجميع»[١٠]، فإن أنظمة تقاسم السلطة التي جرى تبنّيها قبل العام ١٩٦٠ (أشرنا إليها سابقًا) وكذلك الحالات الأحدث عهدًا (مثل بلجيكا، البوسنة، تشيكوسلوفاكيا، إيرلندا الشمالية، وجنوب أفريقيا)، تبدي تنوعًا هائلًا. وعلى سبيل المثال، تحقق التمثيل الواسع في السلطة التنفيذية من خلال شرط دستوري يقضي بأن تتألف هذه السلطة من عدد متساوٍ من الجماعتين الإثنيتين اللغويتين الرئيستين (كما في بلجيكا)؛ أو بمنح جميع

٧ يجد القارئ نقدًا مفصّلًا في: Arend Lijphart: "The Alternative Vote: A Realistic Alternative for South Africa?," *Politikon*, vol. 18, no. 2 (June 1991), pp. 9–101, and "Multiethnic Democracy," in: Seymour Martin Lipset, ed., *The Encyclopedia of Democracy*, 4 vols. (Washington, DC: Congressional Quarterly, 1995), pp. 863–864.

٨ جرى استخدام الاقتراع التفضيلي أيضًا في الانتخابات الرئاسية لسنتي ١٩٨٢ و١٩٨٨ في سري لانكا وفي الانتخابات الرئاسية لعام ٢٠٠٠ في جمهورية صرب البوسنة. ولقد استخدمت نيجيريا في انتخاباتها الرئاسية نظامًا مشابهًا حبّذه هورفيتز (ويتطلب الفوز فيه تعددية مضافًا إليها ٢٥ في المئة على الأقل من الأصوات في ثلثي الولايات على الأقل). والإرشادان الثالث والسادس اللذان أعرض لهما في هذه المقالة ينصحان بنظام برلماني من دون رئيس منتخَب شعبيًا، أي من دون انتخابات رئاسية على الإطلاق.

٩ يدافع بنيامين ريلي عن هورفيتز، غير أن ذلك لا يتم من دون تعديلات كبيرة؛ وعلى سبيل المثال، فإن ريلي يعارض دفاع هورفيتز عن الاقتراع التفضيلي في حالة جنوب أفريقيا. انظر: Benjamin Reilly, *Democracy in Divided Societies: Electoral Engineering for Conflict Management*, Theories of Institutional Design (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001). ويدافع أندرياس فيمر عن الاقتراع البديل في العراق، في: Andreas Wimmer, "Democracy and Ethno-Religious Conflict in Iraq," Survival, vol. 45, no. 4 (Winter 2003–2004), pp. 111–134.

10 Donald L. Horowitz, "Constitutional Design and the Problem of Adoption: Proposals Versus Processes," in: Reynolds, ed., p. 25.

الأحزاب التي تتخطى نسبة ٥ في المئة من المقاعد التشريعية الحقّ في التمثّل في مجلس الوزراء (كما في جنوب أفريقيا، ١٩٩٤-١٩٩٩)؛ أو بالتمثيل المتساوي للحزبين الرئيسين في مجلس الوزراء، مع التناوب بين هذين الحزبين في الرئاسة (كولومبيا، ١٩٥٨-١٩٦٤)، أو بالتخصيص الدائم لموقع الرئاسة لإحدى الطوائف ولموقع رئاسة الوزراء لطائفة أخرى (لبنان).

غير أن هذه الخيارات ليست مواتية جميعًا بالقدر ذاته، ولا تعمل بالنجاعة ذاتها في الواقع العملي، ذلك أن النجاح النسبي لنظام تقاسم السلطة مشروط بالآليات النوعية المصمَّمة لإنتاج التمثيل الواسع الذي يشكّل لباب هذا النظام. والحال أن الإخفاقات الكبرى التي مُنيت بها أنظمة تقاسم السلطة، كما حصل في قبرص سنة ١٩٦٣ ولبنان سنة ١٩٧٥، ينبغي ألّا تُعزَى إلى افتقاد تقاسم السلطة الكافي بل إلى اختيار كتّاب الدساتير قواعد ومؤسسات ليست مُرضية.

تلقي هذه الإخفاقات الضوء على الأسلوب الذي يمكن للخبراء الأكاديميين من خلاله مساعدة كتّاب الدساتير، وذلك عبر إبداء نصائح تخصّ قواعد تقاسم السلطة ومؤسساته. بهذا المعنى، ينبغي أن تعمل تهمة «المقاس الواحد الذي يناسب الجميع» التي يلقيها هوروفيتز، كمحفِّز لمحاولة توصيف الشكل الأمثل لتقاسم السلطة. ومع أنه ينبغي تبنّي نموذج تقاسم السلطة تبعًا للسمات الخاصة بالبلد موضع الاعتبار، فإنه ليس صحيحًا أنَّ **كلَّ شيء** يعتمد على هذه السمات الفردية. وسوف أعرض في المقاطع التالية لتسعة من مجالات الاختيار الدستوري، وأقدّم نصائحي في كلّ مجال منها، وهو ما يشكّل نموذجًا لتقاسم السلطة من «مقاس واحد» يتيح الأنسب لمعظم المجتمعات المنقسمة، بصرف النظر عن ظروفها وخصائصها الفردية.

- **النظام الانتخابي التشريعي**: الاختيار الأكثر أهمية الذي يواجه كتّاب الدساتير هو اختيار النظام الانتخابي التشريعي، ويقع في ثلاثة أصناف واسعة، هي التمثيل النسبي (proportional representation)، وأنظمة الأغلبية (majoritarian systems)، والأنظمة الوسيطة (intermediate systems). وبالنسبة إلى المجتمعات المنقسمة، فإن ضمان انتخاب سلطة تشريعية ذات صفة تمثيلية واسعة ينبغي أن يكون ذا أهمية حاسمة، ولا ريب في أن التمثيل النسبي هو الطريقة الأمثل للقيام بذلك.

أمّا بالنسبة إلى فئة أنظمة الأغلبية، فيمكن إثبات أن اقتراح هوروفيتز بشأن الاقتراع التفضيلي هو اقتراح جيد، أوافق على كونه أفضل من كلٍّ من طريقة الأغلبية النسبية (plurality method) وطريقة الأغلبية على دورتين (two-ballot majority runoff)[11]. ومع ذلك، ثمة إجماع أكاديمي ضدّ أنظمة الأغلبية في المجتمعات المنقسمة. ويشرح ذلك لاري دياموند:

> إن التعميم الأكثر استدامة بين التعميمات المتعلقة بالتخطيط المؤسسيّ... هو أن أنظمة الأغلبية لا تصلح للبلدان ذات الانقسامات العميقة الإثنية أو الإقليمية أو الدينية، أو سواها من الانقسامات الانفعالية والاستقطابية. وحيثما تكون الجماعات المنقسمة ذات حدود واضحة، والهويات الجماعية (والشكوك والقلاقل بين الجماعات) محسوسة على نحو عميق، وجب أن تتمثّل الضرورة المهيمنة في تفادي إقصاء أيّ جماعة من الجماعات المهمة عن السلطة دونما تمييز[12].

١١ بخلاف طريقة الأكثرية النسبية، يضمن الاقتراع التفضيلي انتخاب المرشح الفائز بأكثرية المقترعين، ويكون ذلك على نحوٍ أدق مما نجده في طريقة الانتخاب بالأكثرية، ومن دون حاجة إلى جولتين من الاقتراع.

12 Larry Diamond, *Developing Democracy: Toward Consolidation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999), p. 104.

أمّا الأنظمة الوسيطة، فيمكن تقسيمها فرعيًا إلى أنظمة شبه نسبية (semi-proportional Systems)، وأنظمة «مختلطة» (”mixed“ systems)، وأخيرًا أنظمة أكثرية توفّر تمثيلًا مضمونًا لأقليات معينة (majoritarian systems that offer guaranteed representation to particular minorities). وربما يكون بمقدور الأنظمة شبه النسبية – كالاقتراع التراكمي والمحدود (cumulative and limited vote) الذي استُخدم في البداية على مستوى الولاية والمستويات المحلية في الولايات المتحدة، والاقتراع المفرد غير القابل للتجيير أو التحويل (the single nontransferable vote) الذي استخدم في اليابان حتى سنة ١٩٩٣ [١٣]– أن تنتج تمثيلًا للأقليات، لكن هذا التمثيل لن يكون دقيقًا البتّة ولا منسجمًا كما هي الحال في التمثيل النسبي. وخلافًا لهذه الأنظمة شبه النسبية النادرة، أصبحت الأنظمة المختلطة واسعة الانتشار منذ أوائل التسعينيات[١٤]. وفي بعض الأنظمة المختلطة (كالنظامين الألماني والنيوزيلندي) يطغى عنصر التمثيل النسبي على عنصر الأغلبية النسبية، ولذلك ينبغي ألّا تُعتبر هذه الأنظمة مختلطة بل أنظمة تمثيل نسبي. وبمقدار ما لا يكون عنصر التمثيل النسبي تعويضيًا، أو بمقدار ما يكون تعويضيًا على نحو جزئي فقط (كما في اليابان وهنغاريا وإيطاليا)، فإن النتائج ستكون بالضرورة أقلّ من نسبية تامة، وسيكون تمثيل الأقلية أقلّ دقّة وضمانًا. أمّا جمع الأغلبية النسبية إلى التمثيل المضمون لأقليات معيّنة (كما في الهند ولبنان)، فيستتبع بالضرورة قرارًا محتملًا مؤذيًا ومثيرًا للحسد حول أيّ الجماعات ستكون ذات تمثيل مضمون وأيها لن تُمثَّل. وعلى عكس ذلك، فإن الجميل في التمثيل النسبي، إضافة إلى إنتاجه نسبيةً وتمثيلًا للأقليات، هو أنه يتعامل مع الجماعات جميعًا – إثنية أو عرقية أو دينية أو حتى غير مذهبية– بأسلوب متساوٍ تمامًا وغير متحيّز. فلماذا الانحراف عن التمثيل النسبي التام بأي حال من الأحوال؟

– **إرشادات ضمن نظام التمثيل النسبي**: ما إن يتمّ حصر الاختيار وصولًا إلى التمثيل النسبي حتى يحتاج كتّاب الدساتير إلى الاستقرار على نمط محدد ضمن ذلك النظام. فالتمثيل النسبي لا يزال فئة عريضة جدًا، تمتدّ على طيف واسع من الممكنات والبدائل المعقدة. فكيف يمكن تضييق الخيارات مزيدًا من التضييق؟ ما أنصح به هو أن تُعطى أولوية قصوى لانتقاء نظام تمثيل نسبي يكون بسيطًا من حيث الفهم والإجراء: وهذا معيار ذو أهمية خاصة في الديمقراطيات الجديدة. وانطلاقًا من معيار البساطة، يمكن التطلّع إلى اشتقاق عدد من التمنيات: درجة من النسبية عالية (دون أن تكون مثالية بالضرورة)؛ دوائر متعددة المقاعد (Multimember Districts) لا تكون كبيرة جدًا، لتجنّب المسافات الشاسعة بين المقترعين وممثليهم؛ نظام القائمة النسبية (List Proportional Representation)، حيث تقدّم الأحزاب للمقترعين قوائم المرشحين، بدلًا من الاقتراع المفرد القابل للتحويل الذي نادرًا ما يُستخدم، ويكون فيه على المقترعين ترتيب المرشحين الأفراد؛ قوائم مغلقة أو مغلقة تقريبًا، حيث يختار المقترعون بصورة أساسية أحزابًا بدلًا من مرشحين أفراد ضمن القائمة. والحال أن نظام القائمة النسبية ذا القوائم المغلقة يمكن أن يشجّع على قيام أحزاب سياسية قوية ومتماسكة والحفاظ عليها.

يُعَدُّ نظام القائمة النسبية المطبّق في الدنمارك من بين النماذج اللافتة ضمن هذه الخطوط العامة، حيث توجد ١٧ دائرة، تنتخب كلّ واحدة منها ما معدله ثمانية ممثلين ينتمي كلٌّ منهم إلى قائمة مفتوحة جزئيًا. والدوائر

---

١٣ تستخدم هذه الأنظمة الثلاثة جميعها نظام الدوائر الانتخابية المتعددة المقاعد (Multimember Election Districts). ويشبه نظام الاقتراع التراكمي نظام الأكثرية النسبية في دائرة متعددة المقاعد الذي يكون فيه لكل مقترع من الأصوات بقدر المقاعد المتاحة لتلك الدائرة، غير أنه، بخلاف الأكثرية النسبية، يتاح للمقترع أن يراكم اقتراعه على واحد أو قلة من المرشحين فقط. وفي أنظمة الاقتراع المحدود، يكون لدى المقترعين من الأصوات أقل من عدد المقاعد المتاحة للدائرة. أمّا الاقتراع المفرد غير القابل للتجيير، فهو حالة خاصة من الاقتراع المحدود يُخْتَزَل فيه عدد الأصوات التي للمقترع الواحد إلى صوت واحد.

14 Matthew Soberg Shugart and Martin P. Wattenberg, eds., *Mixed-Member Electoral Systems: The Best of Both Worlds?*, Comparative European Politics (Oxford, UK; New York: Oxford University Press, 2001).

صغيرة بما يكفي أن تحظى الأحزاب الأقلوية التي تحوز أكثر من ٨ في المئة من الأصوات بفرصة جيدة للفوز[١٥]. وبالإضافة إلى ١٣٥ ممثلًا يُنتخبون في هذه الدوائر، فإن هناك ٤٠ مقعدًا تعويضيًا (compensatory seats) على المستوى الوطني موزّعة على أحزاب (حصلت على ٢ في المئة من الأصوات على المستوى الوطني) بطريقة تهدف إلى تعظيم التمثيل النسبي على المستوى الوطني إجمالًا[١٦]. والنموذج الدنماركي مفيد جدًا في المجتمعات المنقسمة، لأن المقاعد التعويضية التي تخص من يتجاوزوا عتبة ٢ في المئة تعطي الأقليات الصغيرة غير المتركّزة جغرافيًا في منطقة معيّنة فرصةً معقولة للتمثّل في الهيئة التشريعية الوطنية. ومع أنني أحبّذ فكرة تعظيم النسبية، فإن هذا النظام ينتقص إلى حدّ ما من هدف إقامة نظام انتخابي بسيط وشفاف قدر الإمكان. أضف إلى ذلك أن المقاعد التعويضية ليس لها كبير معنى في تلك المجتمعات المنقسمة التي لم تتطور فيها بعدُ أحزاب واسعة الانتشار على مستوى وطني.

- **حكم برلماني أم رئاسي**: القرار المهم التالي الذي يواجه كتّاب الدساتير هو ما إذا كان من الواجب إقامة شكل للحكم برلماني أم رئاسي أم شبه رئاسي. وفي البلدان ذات الانقسامات الإثنية وغيرها، ينبغي أن يستند الاختيار إلى أساس الإمكانية النسبية المتفاوتة التي تتمتع بها هذه الأنظمة المختلفة من حيث تقاسم السلطة التنفيذية. وبما أن مجلس الوزراء في النظام البرلماني هو هيئة جماعية لصناعة القرار - بعكس السلطة التنفيذية الرئاسية التي يتخذ القرار فيها شخص واحد ويكون مجلس الوزراء استشاريًا- فإن النظام البرلماني يتيح وضعًا مثاليًا لتشكيل سلطة تنفيذية على قاعدة تقاسم السلطة الواسع. وتتمثّل الفائدة الثانية للأنظمة البرلمانية في عدم الحاجة إلى انتخابات رئاسية، هي بطبيعتها وبالضرورة انتخابات تقوم على نظام الأغلبية. وكما يقول جوان لينز في نقده الشهير للحكم الرئاسي، «ربما كان المضمون الأكثر أهمية بين مضامين النظام الرئاسي هو أنه يُدخل إلى السياسة الديمقراطية عنصرًا قويًا يتمثّل في لعبة صفرية المحصّلة(*) ذات قواعد تميل باتجاه نتيجة تتمثّل في أن 'ينال الفائز كلّ شيء'»[١٧]. كما أن الحملات الانتخابية الرئاسية تشجّع السياسة المعتمدة على الشخص وتحجب سياسة الأحزاب المتنافسة والبرامج الحزبية. وتشكّل الأحزاب في الديمقراطية التمثيلية رابطة حيوية بين المقترعين والحكومة، وهي في المجتمعات المنقسمة جوهرية وحاسمة في التعبير عن مصالح الجماعات الطائفية. وقد شدّد سيمور مارتن ليبست مؤخرًا، ومن جديد، على هذه النقطة؛ إذ رأى أن «لا غنى» عن الأحزاب السياسية في الديمقراطيات، ويستحضر تصريح إلمر إريك شتشنايدر الشهير الذي فحواه أن «الديمقراطية الحديثة مستحيلة من دون أحزاب»[١٨].

---

١٥ يقوم هذا التقدير على المعادلة $T=75\%(M+1)$ ، حيث T هي العتبة الفعّالة أو الحدّ الأدنى الفعّال وM هي عدد الممثلين المنتخبين في دائرة. وهي معادلة اقترحها رين تاغيبيرا ؛ انظر: Arend Lijphart, "Electoral Systems," in: Lipset, ed., p. 417.
وهنالك تنوّع واسع حول معدّل ٨ في المئة من الممثلين لكلّ دائرة. لكن ٩ دوائر من مجموع ١٧ دائرة كانت قريبة من هذا المعدّل، حيث راوحت مقاعدها بين ٦ و٩ مقاعد. أمّا قواعد القائمة المفتوحة، فهي معقدة، وما أراه هو أنها تجعل القوائم مفتوحة جدًا. وإضافة إلى الـ ١٧٥ مقعدًا الموصوفة هنا، فإن جزيرة غرينلاند وجزر فارو تنتخب اثنين من الممثلين لكلّ منهما. وعليّ أن أشير أيضًا إلى أن تركيتي النموذج الدنماركي تنطوي على قَدْر ضئيل من المفارقة أو التناقض؛ فهو نظام مناسب جدًا للبلدان المنقسمة إثنيًا ودينيًا، مع أن الدنمارك هي من أكثر بلدان العالم تجانسًا.

١٦ قد تستفيد الأحزاب تحت عتبة ٢ في المئة من المقاعد التعويضية إذا ما لبّت مطالب معيّنة، كأن تربح مقعد دائرة واحدة على الأقل.

* اللعبة الصفرية المحصلة، zero-sum game، هي المواقف التي يكون فيها ربح طرف على حساب خسارة الطرف الآخر، بحيث يكون الباقي من طرح حساب خسارة أحدهما من حساب ربح الآخر هو الصفر. (المترجم)

17 Juan J. Linz, "Presidential or Parliamentary Democracy: Does It Make a Difference?," in: Juan J. Linz and Arturo Valenzuela, eds., *The Failure of Presidential Democracy*, 2 vols. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994), p. 18.

18 Seymour Martin Lipset, "The Indispensability of Political Parties," *Journal of Democracy*, vol. 11, no. 1 (January 2000), pp. 48-55, and Elmer Eric Schattschneider, *Party Government* (New York: Farrar and Rinehart, 1942), p. 1.

ثمة مشكلتان إضافيتان في النظام الرئاسي شدّد عليهما لينز، وهما: الأزمات المتكررة التي تنشب بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، وكذلك الصلابة التي تتّسم بها مدّة شغل هذا المنصب. ويأتي ترجيح نشوب الأزمات من أن كلًّا من الرئيس والسلطة التشريعية يستطيع ادّعاء الشرعية الديمقراطية بسبب انتخابهما شعبيًا، لكن قد يكون انتماء الرئيس الحزبي مختلفًا عن انتماء أغلبية السلطة التشريعية الحزبي، وقد تكون أفضليات الطرفين متباعدة رغم الانتماء إلى الحزب نفسه. أمّا الصلابة التي تلازم النظام الرئاسي، فتنجم عن انتخاب الرؤساء مدة ثابتة يصعب إطالتها في الغالب بسبب القيود المفروضة على ذلك، كما يصعب تقصيرها حتى لو ثبت عدم أهلية الرئيس بسبب مرض خطِر أو فضائح تحفّ به من كل جانب. وفي المقابل، فإن الأنظمة البرلمانية لا تعاني هذه المشكلة، بما توفره من شروط للتصويت بمنح الثقة ومن انتخابات سريعة وسهلة، وغير ذلك.

ليست الأنظمة شبه الرئاسية سوى النظام الرئاسي ذاته وقد أُدْخِلَ عليه قدر ضئيل من التحسين. وعلى الرغم من أنها قد تشتمل على تقاسم واسع كبيرة للسلطة بين الرئيس ورئيس الوزراء ومجلس الوزراء، فإن طبيعة الانتخابات الرئاسية التي تتميّز بمحصلتها الصفرية تبقى على حالها. بل إن الأنظمة شبه الرئاسية تمكّن الرئيس من أن يكون فعليًا أقوى منه في معظم الأنظمة الرئاسية المحضة؛ ففي فرنسا، أشهر مثال من أمثلة شبه الرئاسية، عادةً ما يمارس الرئيس سيطرة على السلطة. وكانت المرحلتان ١٩٦٢-١٩٧٤ و١٩٨١-١٩٨٦ قد دعيتا بالمرحلتين «الرئاسيتين المفرطتين»[١٩]. أمّا مشكلة الجمود، فلا يمكن أن تُحَلّ في الأنظمة شبه الرئاسية إلّا جزئيًا، بتمكين النظام من التحوّل من نموذج رئاسي أساسًا إلى نموذج برلماني أساسًا إذا ما فقد الرئيس دعم حزبه أو تحالفه الحاكم في المجلس التشريعي. وفي الديمقراطيات الرئاسية الأميركية اللاتينية، غالبًا ما دافع الإصلاحيون الدستوريون عن حكم شبه رئاسي بدلًا من الحكم البرلماني، لكن ذلك لم يكن إلّا لأسباب تتعلق بالظروف ومدى ملاءمتها، حيث يبدو التحول إلى البرلمانية خطوة واسعة كثيرًا في بلدان ذات تقاليد رئاسية راسخة. ومع أن مثل هذه القيود التراثية والعاطفية تُؤخَذ في الحسبان في المفاوضات الدستورية، فإنه ينبغي ان يكون الحكم البرلماني مرشد كتّاب الدساتير في المجتمعات المنقسمة.

ثمّة إجماع كبير بين الباحثين على استحسان الحكم البرلماني. وفي الأدبيات الكثيرة المتعلقة بهذا الموضوع، لم يشكّك النقّاد القليلون نسبيًا إلّا في أجزاء من هذا الإجماع المؤيّد للبرلمانية. وعلى سبيل المثال، لاحظوا، بالإشارة إلى مثال النظام الرئاسي في الولايات المتحدة الأميركية، أن مشكلة الأزمات لم تكن بالخطورة التي زعمها لينز وآخرون، من دون أن يعني ذلك، بالطبع، إنكار صحّة الاتهامات الأخرى التي وُجّهت إلى الحكم الرئاسي[٢٠].

19 John T. S. Keeler and Martin A. Schain, "Institutions, Political Poker, and Regime Evolution in France," in: Kurt von Mettenheim, ed., *Presidential Institutions and Democratic Politics: Comparing Regional and National Contexts* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1997), pp. 95-97.

يحبّذ هوروفيتز انتخاب الرئيس من خلال الاقتراع التفضيلي أو أي طريقة مشابهة من طرق تجميع الأصوات، غير أن رئيسه لا يختلف من النواحي الأخرى عن الرؤساء في الأنظمة الرئاسية المحضة؛ انظر: Horowitz, *A Democratic South Africa?*, pp. 205-214.

٢٠ اقترح الباحثون أيضًا طرقًا للحدّ من مشكلة الأزمة الرئاسية- التشريعية، مثلًا من خلال إجراء الانتخابات الرئاسية والتشريعية في وقت واحد، وانتخاب الرئيس بالأغلبية النسبية بدلًا من الأغلبية المعتادة. مثل هذه الإجراءات قد تخفف المشكلة بالفعل إلى حدٍّ ما، لكنها لا تحلّها تمامًا. انظر: Matthew Soberg Shugart and John M. Carey, *Presidents and Assemblies: Constitutional Design and Electoral Dynamics* (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1992), and Mark P. Jones, *Electoral Laws and the Survival of Presidential Democracies* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995).

- **تقاسم السلطة التنفيذية**: تسهّل مجالس الوزراء التي تتخذ القرارات بصورة جماعية في الأنظمة البرلمانية تقاسم السلطة التنفيذية، لكنها لا تضمن بحدّ ذاتها إضفاء الطابع المؤسساتي على هذا التقاسم. وتعدّ بلجيكا وجنوب أفريقيا مثالين على الطريقتين الأساسيتين في قيام ذلك. ففي بلجيكا، ينصّ الدستور على أنه ينبغي أن يتألف مجلس الوزراء من أعضاء يتكلمون الألمانية وأعضاء يتكلمون الفرنسية بالتساوي. وتتمثّل مساوئ هذه المقاربة في أنها تتطّلب تحديد الجماعات التي يحقّ لها أن تتقاسم السلطة، وبذلك نكون أمام تلك الخيارات التمييزية المتأصّلة في النظام الانتخابي الذي يضمن تمثيل أقليات محدّدة بعينها. أمّا في جنوب أفريقيا، فقد كان هناك قدر كبير من الخلاف والنقاش بشأن التصنيفات العرقية والإثنية، وأن من غير الممكن استخدامها كأساس لتسوية تقاسم السلطة التنفيذية في الدستور الانتقالي سنة ١٩٩٤. وبدلًا من ذلك، أُقيم تقاسم السلطة على أساس الأحزاب السياسية: حيث مُنِحَ كلّ حزب يحوز ما لا يقلّ عن ٥ في المئة من مقاعد البرلمان الحقّ في أن يشارك في مجلس الوزراء على أساس نسبي، أكان حزبًا إثنيًا أم لم يكن[٢١]. ويُعتبَر الحل الذي تقدّمه جنوب أفريقيا نموذجًا جذابًا للبلدان الأخرى التي تعيش أوضاعًا مشابهة. لكن حين لا يكون هنالك خلافات جوهرية حول تحديد الجماعات الإثنية التي يحقّ لها تقاسم مجلس الوزراء، تبقى للمثال البلجيكي ميزتان اثنتان: أولاهما هي أن هذا المثال يسمح بتقاسم السلطة من دون إقامة حلف كبير مؤلّف من جميع الأحزاب المهمة، وتاليًا من دون زوال المعارضة الحزبية المهمّة في البرلمان. وثانيتهما هي أنه يتيح قدرًا ضئيلًا من الانحراف عن تقاسم السلطة النسبي بإعطائه الجماعات الصغيرة بعض التمثيل الزائد، الأمر الذي قد يكون مرغوبًا فيه في بلدان تواجه فيها أغلبية إثنية جماعة أو أكثر من الأقليات الإثنية.

- **استقرار مجلس الوزراء**: قد تُقلِق كتّاب الدساتير واحدة من المشكلات المحتملة في الأنظمة البرلمانية، ألا وهي حقيقة أن مجالس الوزراء تعتمد على دعم الأغلبية في البرلمان ويمكن عزلها بالتصويت البرلماني على سحب الثقة، وهو ما يؤدي إلى عدم استقرار مجالس الوزراء هذه، وإلى عدم استقرار النظام تاليًا. لكن ينبغي ألّا أن نبالغ في وزن هذه المشكلة؛ فالأغلبية الساحقة من الديمقراطيات المستقرة لديها أشكال حكم برلمانية لا رئاسية أو شبه رئاسية[٢٢]. وعلاوة على ذلك، فإن من الممكن تعزيز وضع مجالس الوزراء إزاء المجالس التشريعية عن طريق شروط دستورية توضع لهذا الغرض. وأحد هذه الشروط هو تقنين التصويت على سحب الثقة الذي جرى تبنّيه في دستور العام ١٩٤٩ في ألمانيا الغربية، وهو ينص على أنه لا يمكن للبرلمان عزل رئيس الوزراء (المستشار) إلّا إذا انتُخِبَ رئيس وزراء جديد في الوقت ذاته. ومثل هذا الإجراء يزيل خطر الفراغ الوزاري الذي يمكن أن تؤدي إليه أغلبية تشريعية «سلبية» عاجزة عن تشكيل وزارة بديلة. وكانت إسبانيا وبابوا نيو غينيا قد تبنّتا شروطًا مماثلة تقنّن التصويت على سحب الثقة. أمّا مثالب هذا التقنين، فتتمثّل في أنه قد يخلق سلطة تنفيذية يصعب على البرلمان عزلها لكنها لا تحوز أغلبية برلمانية تكفي لتمرير برنامجها في المجلس التشريعي، وهذا يشبه تلك الأزمة التي ابتُلِيَت بها الأنظمة الرئاسية. ومن الحلول المُقْتَرَحَة لهذه المشكلة المُحْتَمَلة ما اشتمل عليه دستور الجمهورية الفرنسية الخامسة عام ١٩٥٨ في هيئة اشتراط يعطي مجلس الوزراء الحقّ في أن يطرح اقتراحاته أو مشاريعه على الثقة في البرلمان، حيث يتمّ

---

٢١ وفّر **اتفاق الجمعة العظيمة** سنة ١٩٩٨ تقاسمًا للسلطة التنفيذية مماثلًا لهذا التقاسم في إيرلندا الشمالية.

٢٢ في دراستي المقارنة لديمقراطيات العالم المستقرة، والتي عرّفتها بأنها بلدان ظلّت ديمقراطية من سنة ١٩٧٧ حتى سنة ١٩٩٦ (وتعداد سكانها يزيد على ٢٥٠,٠٠٠)، وجدت أن ٣٠ من مجموع ٣٦ من هذه الديمقراطيات المستقرة هي أنظمة برلمانية. انظر: Arend Lijphart, *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries* (New Haven: Yale University Press, 1999).

تبنّي هذه الاقتراحات بصورة آلية ما لم تصوّت أغلبية المجلس التشريعي المطلقة على عزل مجلس الوزراء. وما من دستور إلى الآن حاول أن يجمع بين القواعد الألمانية والفرنسية، مع أن مثل هذا الجمع يمكن بلا شكّ أن يوفّر حماية شديدة لمجالس الوزراء وفعاليتها التشريعية، من دون تجريد الأغلبية البرلمانية من حقّها الأساس في عزل مجلس الوزراء وإحلال مجلس جديد محلّه يحوز ثقة أكبر في البرلمان.

- **اختيار رأس الدولة**: عادةً ما يكون رئيس الوزراء في الأنظمة البرلمانية رئيسًا للحكومة وحسب، في حين يشغل منصب رأس الدولة ملك دستوري أو رئيس شرفيّ. وبافتراض عدم توافر الملك، فإن على كتّاب الدساتير أن يقرّروا كيف سيجري اختيار الرئيس. ونصيحتي في هذا المجال ذات شقين: التأكّد من أن الرئاسة سوف تكون منصبًا شرفيًا أساسًا مع سلطة سياسية محدودة جدًا، وعدم انتخاب الرئيس عن طريق الاقتراع الشعبي. فمثل هذه الانتخابات الشعبية تعطي شرعية ديمقراطية، ويمكن لها، إذ تتضافر مع سلطات تتجاوز الحدّ الأدنى مذكورة في الدستور، أن تغري الرؤساء بأن يغدوا شركاء سياسيين فاعلين، وربما يحوّلون النظام البرلماني إلى نظام شبه رئاسي. والبديل الأفضل هو انتخاب الرئيس من قِبَل البرلمان.

ومن النماذج التي تتمتع بجاذبية خاصة ذلك التعديل الدستوري الذي جرى اقتراحه كجزء من تغيير النظام البرلماني الأسترالي من ملكية إلى جمهورية، وقد نصّ على أن يجري تعيين الرئيس من خلال تسميته المشتركة بين رئيس الوزراء وزعيم المعارضة، وتثبيت أغلبية الثلثين هذه التسمية في جلسة مشتركة لمجلسيّ البرلمان. والفكرة التي تقف خلف قاعدة الثلثين هي تشجيع اختيار رئيس ليس حزبيًا وليس سياسيًا (لكن المقترعين الأستراليين أحبطوا هذا الاقتراح في استفتاء سنة ١٩٩٩، وذلك أساسًا لأن أغلبية مؤيدة للجمهوريين فضّلت بقوة - وبعيدًا عن الحكمة- الانتخاب الشعبي للرئيس). والحلّ الأفضل، في رأيي، هو نظام جنوب أفريقيا الذي يقضي بغياب رأس الدولة المستقل غيابًا تامًا: فالرئيس هناك هو رئيس للوزراء في حقيقة الأمر، خاضع لثقة البرلمان، ويعمل في الوقت ذاته كرأس للدولة.

- **الفيدرالية واللامركزية**: في المجتمعات المنقسمة التي تشتمل على جماعات متركّزة في مناطق جغرافية معيّنة، لا شكّ أن شكلًا من النظام الفيدرالي يشكّل سبيلًا ممتازًا لتوفير استقلال هذه الجماعات. ونصيحتي المحددة تتعلّق بالمجلس التشريعي الثاني (الفيدرالي) الذي عادةً ما يُشْتَرَط وجوده في الأنظمة الفيدرالية. وهذا المجلس غالبًا ما يتمتّع بقوة سياسية إذ يُفْرَط في تمثيل وحدات من الاتحاد الفيدرالي قليلة السكّان (انظر، على سبيل المثال، مجلس الشيوخ الأميركي، الذي يعطي وايومينغ مقعدين بالغي الصغر ومثلهما لكاليفورنيا العملاقة). وفي الأنظمة البرلمانية، ليس وجود مجلسين تشريعيين بسلطتين متكافئتين، أو متكافئتين إلى حدٍّ بعيد، بالترتيب الناجع أو العملي؛ إذ يجعل تشكيل مجالس وزراء تحوز ثقة المجلسين أمرًا عسيرًا، وهو ما بيّنته الأزمة الدستورية الأسترالية سنة ١٩٧٥، حين رفض مجلس الشيوخ الذي تسيطر عليه المعارضة أن يوافق على الميزانية، في محاولة لفرض استقالة مجلس الوزراء، مع أن هذا الأخير كان لا يزال يتلقى ذلك الدعم الثابت من مجلس النواب. وعلاوةً على ذلك، فإن درجة كبيرة من فرط تمثيل الوحدات الصغيرة في المجلس الفيدرالي تنتهك المبدأ الديمقراطي القائل: «شخص واحد، صوت واحد». وبهذا الصدد، فإن النموذجين الفيدراليين الألماني والهندي هما أكثر جاذبية من النموذج الأميركي، أو السويسري، أو الأسترالي.

وممّا يُنصح به، بوجهٍ عام، أن يكون الاتحاد الفيدرالي لامركزيًا وأن تكون وحداته المكوِّنة (ولاياته أو مقاطعاته) صغيرة نسبيًا، وذلك لزيادة احتمال أن تكون كل وحدة من وحداته متجانسة نسبيًا، وتفادي سيطرة الولايات

الكبيرة على المستوى الفيدرالي. وعلاوةً على ذلك، فإن هنالك حاجة إلى اتخاذ عدد كبير جدًا من القرارات المتعلّقة بتفاصيل تختلف من بلد إلى بلد (مثل التحديد الدقيق لحدود كل ولاية). وليس لدى الخبراء أيّ نصيحة واضحة يقدمونها بشأن مقدار اللامركزية المرغوب فيها ضمن الاتحاد الفيدرالي، كما أنه ليس هنالك إجماع بين هؤلاء الخبراء على ما إذا كان النموذج الأجدر بالمحاكاة والتقليد هو النموذج الأميركي، أم الكندي، أم الهندي، أم الأسترالي، أم الألماني، أم السويسري، أم النمساوي.

- **الاستقلال الذاتي غير المحدود بمنطقة:** في المجتمعات المنقسمة، حيث لا تتركّز الجماعات في مناطق جغرافية معيّنة، يمكن ترتيب استقلال هذه الجماعات على أساس غير محدود بمنطقة. وعلى سبيل المثال، في حال وجود انقسامات دينية مهمّة، غالبًا ما تصرّ الجماعات الدينية المختلفة على فرض سيطرتها على مدارسها الخاصة. والحلّ الذي أبان عن فعاليته في كلّ من الهند وبلجيكا وهولندا يتمثّل في توفير الاستقلال التعليمي عبر تقديم الدولة دعمًا ماليًا متكافئًا إلى جميع المدارس، العامة والخاصة، ما دام يتمّ فيها تلبية المعايير التعليمية الأساسية. ومع أن هذا يجري ضدّ مبدأ الفصل بين الدِّين والدولة، فإنه يتيح للدولة أن تكون حيادية تمامًا في قضايا التعليم.

- **تقاسم السلطة أبعد من مجلس الوزراء والبرلمان:** في المجتمعات المنقسمة، يحظى تمثيل الجماعات بأهمية أساسية لا في مجالس الوزراء والبرلمانات فحسب، بل أيضًا في الخدمة المدنية والقضاء والشرطة والجيش. ويمكن تحقيق هذا الهدف بتحديد حصص إثنية أو دينية، غير أنه ليس من الضروري أن يكون هذا التحديد تحديدًا صارمًا. وبدلًا من القول إن جماعة محددة ينبغي أن يبلغ تمثيلها ٢٠ في المئة على وجه الدّقة، فإن القاعدة الأشدّ مرونة هي تحديد مجال يتراوح بين ١٥ و٢٠ في المئة. غير أنني وجدتُ أن مثل هذه الحصص غالبًا ما تكون غير ضرورية؛ فيكفي أن يكون هناك شرط دستوري واضح يشير إلى الهدف العام المتمثّل في التمثيل الواسع، والاتكال في تحقيق هذه الغاية على تقاسم السلطة في مجلس الوزراء وفي البرلمان الذي ينصّ الدستور على ما فيه من تمثيل نسبي.

قضايا أخرى

في ما يتعلّق بكثير من القضايا الأخرى التي يمكن أن تثير الخلاف والنزاع، فإن نصيحتي تبدأ من نماذج شكلية نجدها في ديمقراطيات العالم الراسخة، مثل أغلبية الثلثين المطلوبة لتعديل الدستور (مع عتبة ربما تكون أعلى لتعديل حقوق الأقلية واستقلالها)، وحجم المجلس التشريعي الأدنى الذي هو تقريبًا الجذر التكعيبي لحجم سكان البلد[٢٣] (الأمر الذي يعني أن بلدًا تعداد سكانه ٢٥ مليونًا، مثل العراق، «ينبغي» أن يكون لديه مجلس تشريعي أدنى يبلغ حوالي ١٤٠ نائبًا)، ومدّة الدورة التشريعية التي تبلغ أربعة أعوام.

ومع أن الاستفتاء الذي يوافق على مسودة جديدة لدستور يمكن أن يضفي على هذا الدستور شرعية ديمقراطية ضرورية، فإنني أنصح بوجود مادة دستورية تحدّ من عدد الاستفتاءات. وأحد الأشكال الأساسية للاستفتاء هو ذاك الشكل الذي يقتضي حق إضافة تشريعات إلى الدستور وتعديله بمبادرة شعبية، وحقّ فرض الاقتراع العام المباشر على مثل هذه الاقتراحات. غير أن ذلك قد يكون أداة أكثروية فظّة تُستخدم ضدّ الأقليات. ومن

---

٢٣ اكتشف هذا النموذج رين تاغيبيرا؛ انظر: Rein Taagepera, "The Size of National Assemblies," *Social Science Research*, vol. 1, no. 4 (December 1972), pp. 385 – 401.

جهة أخرى، بيّن المثال السويسري أن استفتاءً تدعو إليه أقلية صغيرة من المقترعين لتحدّي قانون مررته أكثرية النواب المنتخبين قد يكون له أثر إيجابي في تعزيز تقاسم السلطة. وحتى لو فشلت هذه المحاولة، فإنها تجبر الأكثرية على دفع ثمن حملتها في هذا الاستفتاء؛ وبذلك تكون الدعوة المحتملة التي يمكن أن تطلقها أقلية لإجراء استفتاء بمنزلة تحذير شديد للأكثرية لكي تهتم بآراء الأقلية. غير أن نصيحتي هي الاحتراس الأقصى حيال الاستفتاءات، وحقيقة أن الاستفتاءات المتكررة لا تحصل إلّا في ثلاث من الديمقراطيات – هي الولايات المتحدة وسويسرا وإيطاليا، خاصةً بعد سنة ١٩٨٠ – إنما تؤكّد هذه النصيحة.

وعلى كتّاب الدساتير أن يقدموا حلولًا لكثير من القضايا الأخرى التي لم أُشرْ إليها، ولا أملك بصددها نصائح محدَّدة. ومن ذلك، مثلًا، حماية الحقوق المدنية، وما إذا كان من الواجب إقامة محكمة دستورية خاصة، وكيفية جعل المحكمة الدستورية أو المحكمة العليا ذلك الحامي القوي للدستور والحقوق المدنية من دون أن تتحول إلى قوة مفرطة التدّخل والتطفّل. وبينما يواجه كتّاب الدساتير هذه المهمة الصعبة والمبدِّدة للوقت المتمثّلة في حلّ هذه المشكلات، فإن من المهمّ تمامًا ألّا يحمّلهم الخبراء أعباء مناقشات مطوَّلة بشأن المناقب والمثالب النسبية للبدائل المطروحة، مثل النظام الرئاسي وأنظمة التمثيل النسبي.

لا أريد أن يأخذ كتّاب الدساتير بنصائحي جميعًا من دون أن يتفحّصوا البدائل الأخرى المختلفة. وأنا أدرك أن مصالح أحزاب محددة وسياسيين محددين وأجنداتهم قد تدفعهم صوب بدائل أخرى، وأن تاريخ البلد وتراثه سوف يؤثران في أولئك الذين يضعون مسودة قانونه الأساسي، وأن النصيحة الاختصاصية عادة ما تُطْلَب – وبحكمة كبيرة – من أكثر من خبير دستوري. ومع ذلك، فإنني على قناعة بأن نصائحي لا تقوم على تفضيلاتي وحدها، بل على إجماع قوي بين الباحثين وعلى أدلة تجريبية متينة، وهو ما يجعلها تشكّل نقطة انطلاق للمفاوضات الدستورية على الأقل.

محمد طه عليوه *

مصر على أعتاب الجمهورية الثانية

تعود الدولة المصرية الحديثة، وما ارتبط بها من مفاهيم ومؤسسات ونُظُم إدارية حديثة، إلى عصر محمد علي. ففي تلك الفترة أُعيد صوغ الدولة المصرية العتيقة وتحديث مكوناتها وقواعد إدارتها طبقًا لمفاهيم الدولة الحديثة، ودخلت فكرة الدستور عالم القانون المصري. وما تتناوله هذه الورقة -بعد إلقاء نظرة عامة على تطور النصوص الدستورية في مصر في إطار تشكّل مؤسسات الدولة الحديثة- هو سبر الاتجاهات العامة التي يمكن أن يتّخذها تطور الجدل والصراع السياسيين-الدستوريين في أعقاب ثورة كانون الثاني/ يناير ٢٠١١، حول علاقة الدولة بالدين، ومكانة الشريعة الإسلامية كمصدر للقوانين، وأثر ذلك في الحريات والحقوق الشخصية والأسرة ووضع المرأة والتربية والأخلاق، وما يُعتبَر دينًا مسموحًا بممارسة شعائره، وتنظيم المؤسسات المرتبطة بالدّين...إلخ. ويبقى لافتًا ومثيرًا لمزيد من النقاش ما تنتهي إليه الورقة من أن المشكلة في مصر ليست في علاقة الدولة الحديثة بالدِّين، ولا في الدور الذي يمحضه النظام الدستوري المصري للدِّين، بل هي في الأزمات الاجتماعية والدولة المستبدة. وأن المعركة السياسية التي دارت رحاها خلال الأشهر التي تلت الثورة حتى الآن، حول طبيعة الدولة: دينية أو مدنية، هي معركة زائفة؛ فلا الإخوان يسعون إلى دولة دينية، ولا الليبراليون والعلمانيون يسعون إلى الإخلال بالواجهة المزدوجة للدولة المصرية الحديثة التي ظهرت منذ بدء تشكيلها على يد محمد علي وخلفائه. وسيعمل جميع فرقاء السياسة من خلال مؤسسات الدولة وجهازها في مصر الذي هو جهاز علماني، من حيث تركيبته وأهدافه.

فرضت الدول القومية الحديثة، التي ظهرت في الغرب الأوروبي أولًا، هيمنتها على العالم بأسره، فانتقل نموذجها إلى أرجاء المعمورة. ومع انتقال هذا النموذج إلى مجتمعات أخرى لم تشهد مراحل تطوره التي شهدها «بلد المنشأ»، جرت أقلمته مع الواقع الاجتماعي والتاريخ الخاص لكلٍّ من تلك المجتمعات.

* خبير دستوري وباحث مصري، متخصص في الشؤوون الاقتصادية والمالية فضلًا عن تخصصه القانوني.

وأدى ذلك، لا سيما جوانبه المتعلقة بعلاقة الدِّين بالدولة والقانون، إلى إشكاليات ناتجة من تلاقح الثقافات والأنظمة القانونية. وصاغت مصر -باعتبارها من الدول القديمة المحدَّثة- حلولًا موفّقة إلى حد بعيد لتلك الإشكاليات في نُظُمها الدستورية، عندما سعت (لا سيما في الفترة الليبرالية بين سنتي ١٩١٩ و ١٩٥٢) إلى إعادة تنظيم أركانها، من أرض وبشر وسلطة، في صورة إقليم وشعب وسلطة مركزة ممأسسة، على غرار الدول الأوروبية. وما يحاوله هذا المقال، المكتوب على وقْع الجدال الحاد الدائر في مصر حول وضع دستورها الجديد، الذي سيعيد تنظيم الأسس القانونية لحكمها وإدارتها في أعقاب ثورة كانون الثاني/ يناير ٢٠١١، هو إلقاء نظرة عجلى على تاريخ الحياة الدستورية في مصر، في ارتباطها بمسار تطورها الاجتماعي والسياسي العام، مع التركيز على زاوية معيّنة تتعلق بالمعالجات الدستورية لدور الدِّين في الدولة، في الماضي كما في الوضع الراهن، والعلاقة بين الشريعة والقانون.

الحياة الدستورية في مصر

وَسَمَ قِدَمُ الدولة المصرية تاريخَها بعدد من السمات، منها اكتمال أجهزة الدولة منذ فجر التاريخ، وثقل وطأتها على المجتمع، والإخفاق في صوغ نظام ديمقراطي لإدارة السلطة. وسبب ذلك -إلى حد بعيد- هو الدور الذي تقوم به الدولة في تنظيم الريّ النهري، وغياب المِلْكية الخاصة للأرض الزراعية قبل العصر الحديث، وهو ما يشار إليه في الأدبيات الاجتماعية-السياسة الحديثة بـ«نمط الإنتاج الآسيوي»[١]. وعلى العكس من ذلك، سمح غياب الدولة المركزية في أوروبا في العصر الإقطاعي بظهور المدن المستقلة، التي وجد فيها التجار الأحرار مجالًا مناسبًا لمراكمة الثروة، ومن ثم تطور نمط الإنتاج الرأسمالي وما ارتبط به من الأفكار والعلاقات الاجتماعية، وهو ما أسفر في النهاية عن ظهور الدولة الحديثة بسِماتها المعروفة.

أمّا الدولة المصرية الحديثة، وما ارتبط بها من مفاهيم كالسيادة والمواطنة والمساواة بين المواطنين، ومؤسسات كالمجالس والوزارات، ونظم إدارية حديثة في مجالات التجنيد والتعليم والضرائب، فتعود جذورها إلى عصر محمد علي. وقد بدأ في إثر ذلك ظهور ملامح النظام الدستوري والتحول إلى الاقتصاد النقدي ونمط الإنتاج الرأسمالي تدريجيًا. وعلى ذلك، يكون تاريخ الدولة في مصر قد عكس تاريخها في أوروبا، التي ظهرت فيها الرأسمالية أولًا، ثم طورت رموز الدولة القومية وأنشأت أجهزتها ثانيًا، وتمكنت بذلك من تدعيم المركزية في النهاية[٢]. ويمثّل ذلك إحدى السمات الفارقة في تطور الدولة المصرية الحديثة، ومن ثم يصح القول إن مصر «قد عانت من تقدمها المبكر.. بينما استطاعت أوروبا الإقطاعية المتخلّفة، بفضل المرونة التي تصحب التخلّف، أن تتغلب على تأخرها في مدة قصيرة وأن تسبق غيرها في إنجاز النقلة الكيفية التي فتحت عصر الرأسمالية الحديثة»[٣].

لقد سعى محمد علي إلى بناء جهاز حكومي قادر وفعّال وممركز، ومتمحور حول حاكم مطلق وفقًا للطرائق الحديثة، بتأثير من النموذج الفرنسي الذي جرى التحديث على غراره. وكان بناء جيش كبير معتمد على

١ انظر على سبيل المثال: أحمد صادق سعد، **تاريخ مصر الاجتماعي-الاقتصادي: في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: مصر الفرعونية، الهيلينية، الامبراطورية الإسلامية، الفاطمية من المغرب إلى مصر، عهد المماليك** (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩)، ص ٧- ٣٣.
٢ نزيه نصيف الأيوبي، **الدولة المركزية في مصر**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ١٢- ١٣.
٣ سمير أمين، «ملاحظات حول أزمة الرأسمالية في مصر،» **قضايا فكرية** (القاهرة)، العدد ٥ (أيار/ مايو ١٩٨٧)، ص ٢٨٣-٢٨٥.

التجنيد الإجباري لأبناء الفلاحين هو قاطرة التنمية، فأُقيمت المصانع لتلبية حاجاته. ولتزويد المصانع بالمواد الخام، جرى «تتجير» الزراعة وبسط سيطرة الباشا على ناتجها من خلال احتكار إنتاج المصانع، واحتكار توريد المواد اللازمة له، وهو ما أدى إلى تراكم متصاعد لرأس المال، وإعادة استخدام جزء مهم منه في تطوير صناعة حديثة[٤].

ترادفت مع عملية التحديث الاقتصادي والإداري إعادة صوغ للدولة المصرية العتيقة، وتحديث لمكوّناتها والقواعد التي تحكم إدارتها، طبقًا لمفاهيم الدولة الحديثة، المكوَّنة من إقليم يحلّ محلّ الأرض المغفلة التي تقوم عليها الدولة التقليدية، وشعب يرتبط بالإقليم والحدود بدلًا من الأمة التي تجمع شعوبًا شتّى، وسلطة مرتبطة بإقليم محدَّد وممارَسة على شعب محدَّد. وجرت إعادة تنظيم أجهزة الدولة تبعًا للنموذج الدستوري للدولة الحديثة، في عملية يصعب الفصل فيها بين ما كان متعلقًا بتطوير الإدارة الحكومية وما كان متعلقًا بتطوير المجالس السياسية والتشريعية، وما كان متعلقًا بتنظيم السلطة القضائية. وفي أعقاب ذلك، دخلت فكرة الدستور (بما هو تحديد لماهية الدولة ومقوِّماتها ومؤسساتها وحقوق المواطنين) عالم القانون المصري.

في ٢٨ آب/ أغسطس ١٨٧٨، وعلى خلفية الأزمة المالية الطاحنة وتدخلات الدول الأجنبية للدفاع عن مصالح الدائنين، أصدر الخديوي إسماعيل أمرًا بتشكيل وزارة مسؤولة أمامه، نصّ فيه على «أن أمور البلاد تدار ابتداء من تاريخ هذا الأمر بواسطة الخديوي، بالاستعانة بمجلس النظار وبالمشاركة معه، وأن مجلس النظار يتفاوض في جميع الأمور المهمة المتعلقة بالقطر، ويؤخذ برأي أغلبية المجلس، ويصدق الخديوي على رأي الأغلبية، وأن أعضاء مجلس النظار يكونون متضامنين في المسئولية»[٥]. وبمقتضى أمر عال صادر في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر من السنة نفسها، وزِّعت أعمال الحكومة على سبع نظارات، يرأس كلًّا منها ناظر، وهي الخارجية، والمالية، والجهادية والبحرية، والمعارف والأوقاف، والداخلية، والحقانية، والأشغال، ونصّ ذلك الأمر على اختصاص كل ناظر بادارة الشؤون المتعلقة بنظارته، وجعل له حقّ تعيين الموظفين التابعين له وعزلهم، وإصدار الأوامر بالمصروفات الخاصة لنظارته[٦].

وفي حزيران/ يونيو ١٨٧٩، نُشرت لائحة جديدة لمجلس شورى النواب تضمنت كثيرًا من الملامح الدستورية الحديثة، كالحصانة البرلمانية والمسؤولية الوزارية وعدم نفاذ القوانين واللوائح، ما لم يوافق عليها مجلس النواب، وحُدِّد عدد النواب بمئة وعشرين نائبًا عن مصر والسودان، يُنتخبون على درجتين. إلّا أن خلع الخديوي إسماعيل في ٢٦ من الشهر نفسه وحلول توفيق محله وسعي هذا الأخير للاستبداد بالسلطة، مدعومًا من إنكلترا وفرنسا، كلُّ ذلك حال دون إجراء انتخابات المجلس وعقد اجتماعاته. وأجبرت أحداث الثورة العرابية الخديوي على إسناد الوزارة إلى شريف باشا، الذي أعاد تقديم لائحة مجلس شورى النواب إلى المجلس المعاد انتخابه. وأدى خلاف حول اللائحة الداخلية للمجلس بشأن المسؤولية الوزارية وحق المجلس في مناقشة الميزانية (كان ذلك موضع اعتراض من المراقبَين الإنكليزي والفرنسي) إلى استقالة الوزارة وإسنادها إلى محمود سامي البارودي. وفي ٨ شباط/ فبراير ١٨٨٢ صدر القانون الأساس («اللائحة») موافقًا لرأي المجلس. ويمكن اعتبار ذلك القانون الأساس دستورًا صادرًا عن جمعية وطنية (لأن مجلس النواب المنتخب سنة ١٨٨٢ هو الذي أملى

---

٤ صلاح السعيد أبونار، «مصر في عهد محمد علي،» (رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٨٤)، ص ٣٥٥-٣٥٧.

٥ عمر ممدوح مصطفى، **أصول تاريخ الفنون** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣)، ص ٤٧٤.

٦ المصدر نفسه، ص ٤٧٥، وزكي عبد المتعال، **تاريخ النظم السياسية والقانونية والاقتصادية على الأخص من الوجهة المصرية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٥)، ص ٢٠٣-٢٠٤.

إصداره)، أقام نظامًا برلمانيًا كانت الوزارة فيه مسؤولة أمام مجلس النواب المنتخَب من الشعب، وكان للمجلس حق التقرير التشريعي[٧].

عقب الاحتلال البريطاني لمصر، أعدَّ اللورد دوفرين، سفير إنكلترا في الأستانة ومندوبها فوق العادة في مصر، تقريرًا أسّسه على أن النظام الدستوري لا يستقر في أرض إلّا إذا نما فيها تدريجيًا، وأن كل أمة أمضت دهرًا طويلًا في الرق والعبودية تكون اليد القوية أصلح لها من الحكم الدستوري اللين، مقترحًا أن ينتخب كل مركز أو قرية مندوبًا عنه/ عنها، ويدعى هؤلاء المندوبون إلى انتخاب أعضاء مجلس يشترك مع المدير في إدارة مديريته. وتكون الخطوة الثالثة إيجاد مجلس عام لا يكون أعضاؤه كلهم منتخبين بمعرفة الأهالي «لأن ذلك يفضي إلى تشكيل المجلس من أفراد قليلي الخبرة بالمسائل العامة، عاجزين عن المباحثة في الشئون الإدارية والأمور المالية، والأوفق أن يكتفى بمجلس قليل الأعضاء، يكون عددهم نحو ثلاثين، ويكون للخديوي تعيين نحو نصفهم والباقون ينتخبون بمعرفة المندوبين الناخبين بالمدن والأقاليم، ويكون لهذا المجلس حرية البحث والمناقشة فيما تعرضه الحكومة من مشروعات القوانين مع بقاء رأيه استشاريًا... ويحسن إنشاء مجلس آخر أوفر عددًا.. واجتماعاته أقل من اجتماعات الأول.. وظيفته البحث في مسائل أكثر أهمية وأوسع نطاقًا، كفرض الضرائب وتسويتها وإنشاء الترع العامة، ويدخل في تشكيله أعضاء المجلس الأول ومجلس النظار ليكونوا مرشدين لبقية الأعضاء في أساليب البحث والمناقشة»[٨].

بناءً على هذا التقرير، أصدر الخديوي توفيق في أول أيار/ مايو ١٨٨٣ القانون النظامي الجديد، وذلك بتشكيل ثلاث هيئات استشارية: **الأولى** هي مجالس المديريات التي يختلف عدد أعضاء كل منها تبعًا لاختلاف حجم المديرية، وتجتمع مرة واحدة في السنة، وتختص بالأمور المحلية في المديرية؛ **الثانية** هي مجلس شورى القوانين المكوَّن من ٣٠ عضوًا تنتخب مجالس المديريات ١٦ منهم، ويعيّن الخديوي الباقين لمدة ستة أعوام، كما يعيّن رئيس المجلس وأحد وكيليه، بينما يختار الأعضاء المنتخبون الوكيل الآخر. وجلسات المجلس غير علنية، ويجتمع مرة واحدة كل شهرين لينظر في القوانين والأوامر العالية قبل إصدارها، ورأيه استشاري إلّا أن العرض عليه لازم. وفي سنة ١٩١٢ حصل المجلس على حق توجيه أسئلة إلى النظار للاستفسار عن بعض المسائل الإدارية فقط[٩]؛ **الثالثة** هي الجمعية العمومية المكوَّنة من ٨٣ عضوًا هم أعضاء مجلس النظار (وعددهم ٧)، وأعضاء مجلس شورى القوانين (وعددهم ٣٠)، والباقون (عددهم ٤٦) ينتخبهم مندوبو الناخبين، ومدة عضوية المنتخبين ستة أعوام. ورئيس مجلس شورى القوانين هو رئيس الجمعية العمومية. وتعقد الجمعية اجتماعاتها مرة واحدة كل عامين، وتختص بإقرار الضرائب، ورأيها في هذا الشأن قطعي، وإبداء رأي غير ملزم في السلف العمومية، وإنشاء وإبطال أي ترعة أو أي خط من خطوط السكة الحديد إذا كان مارًا بجملة مديريات، وفرز عموم أطيان القطر لتقدير درجات أعمالها[١٠].

في أول تموز/ يوليو ١٩١٣، ومع تصاعد نضال الحزب الوطني بقيادة مصطفى كامل من أجل الاستقلال، وتصاعد الحملات على النظام الدستوري الزائف، صدر قانون نظامي بإنشاء الجمعية التشريعية وتحديد كيفية تأليفها وإدارة أعمالها، وإعادة تنظيم مجالس المديريات. وبه حلَّت الجمعية التشريعية محل مجلس شورى

٧ السيد صبري، **مبادئ القانون الدستوري**، ط ٤ (القاهرة: مكتبة سيد عبدالله وهبه، ١٩٤٩)، ص ٢٧٩-٢٨١.
٨ المصدر نفسه، ص ٢٨٣-٢٨٤.
٩ صوفي حسن أبو طالب، **تاريخ القانون في مصر**، ط ٣ (القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠٠)، ج ٢: **العصر الإسلامي**، ص ٢٢٨.
١٠ مجدي المتولي، **التشريعات المصرية، الجزء الأول: دساتير مصر** ([القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠٢])، ص ٣١ (وهو موسوعة تجميعية للنصوص).

القوانين والجمعية العمومية. وتكوَّنت الجمعية التشريعية من ٨٣ عضوًا، منهم ١٧ تعيّنهم الحكومة و٦٧ منتخبون، ونظامها شبيه بنظام مجلس شورى القوانين، مع تجديد تعيين، وانتخاب ثلثي أعضائها كل عامين. وأصبح لها، بالإضافة إلى إصدار القوانين التي تقترحها الحكومة، حق اقتراح القوانين عدا القوانين النظامية. وللخديوي حق حل الجمعية. وتختص الجمعية بفرض الضرائب والرسوم، ولها إبداء الرأي في القوانين واللوائح قبل صدورها، كما أن لها إبداء الرأي في الميزانية. ومن حقها توجيه أسئلة إلى الوزراء للاستفسار عن موضوع معين[١١]. ولم تعقد الجمعية سوى دورة انعقاد واحدة؛ إذ نشبت الحرب العالمية الأولى، وأعلنت إنكلترا حمايتها على مصر، وعطّلت أعمال الجمعية، وظلت معطَّلة حتى أُلغيت بإصدار دستور ١٩٢٣ [١٢] في ١٩ نيسان/ أبريل ١٩٢٣.

على الرغم من أن هذا الدستور صدر على شكل منحة من الحاكم الخاضع لسلطة الاحتلال، فإن الظروف الثورية التي وضِع فيها وأُصدر خلالها، والوعي السياسي وتجذُّر الروح الديمقراطية في نفوس الشعب المصري، جعلت الدستور معبِّرًا عن هذا الواقع، بصرف النظر عن الأداة التي صدر بها. وقد اتّبع الدستور أسس الملَكية الدستورية طبقًا للنظم الدستورية الحديثة؛ فهو يعلن مصر دولة ذات سيادة، حرة مستقلة، مُلكها لا يجزأ ولا ينزل عن شيء منه، وحكومتها مستقلة وراثية وشكلها نيابي (م١)، والسلطات فيها مصدرها الأمة (م٢٣)، وأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، فالسلطة التشريعية يتولاها الملك بالاشتراك مع مجلس الشيوخ والنواب (م٢٤)، والتنفيذية يتولاها الملك في حدود الدستور (م٢٩)، والقضائية تتولاها المحاكم على اختلاف درجاتها (م٣٠). والنظام النيابي المنصوص عليه في الدستور هو النظام البرلماني، فالوزارة مسؤولة بالتضامن أمام مجلس النواب (م٦١)، ويحق للسلطة التنفيذية حل مجلس النواب (م٣٨)، ورئيس الدولة غير مسؤول (م٣٣) إذ يتولى سلطته بواسطة وزرائه (م٤٨).

ونظم دستور ١٩٢٣ في الباب الثاني منه حقوق المصريين وواجباتهم، فقرر (م٢) أن المصريين لدى القانون سواء في تمتعهم بالحقوق المدنية والسياسية، وفي ما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدِّين. وكفل الدستور الحرية الشخصية (م٤) وحرمة المنازل (م٨)، ونصت المادة (١٢) على أن حرية الاعتقاد مطلقة. ونصت المادة (١٣) على أن «تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقًا للعادات المرعية في الديار المصرية، على ألّا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب». ونصت المادة (١٤) على أن حرية الرأي مكفولة، ولكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو بالكتابة والتصوير، أو بغير ذلك، في حدود القانون. ونصت المادة (١٧) على أن التعليم حر ما لم يخل بالنظام العام أو ينافي الآداب. ونصت المادة (٢٠) على حق الاجتماع، ونصت المادة (٢١) على حق تكوين الجمعيات، ونصت المادة (١٤٩) على أن «الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية»[١٣].

وعقب انقلاب ١٩٥٢، المتحول لاحقًا إلى ثورة من حيث مضمونه وأثره في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، تعاقب على مصر أربعة إعلانات دستورية ودستوران قبل دستور عام ١٩٧١. **أولها الإعلان** الدستوري الصادر في ١٠ شباط/ فبراير ١٩٥٣ من القائد العام للقوات المسلحة وقائد ثورة الجيش في إحدى

---

١١ صبري، ص ٢٩٠-٢٩١، وأبو طالب، ص ٢٢٩- ٢٣٠.

١٢ مصطفى، **أصول تاريخ القانون**، ص ٤٨٢-٤٨٣؛ أبو طالب، ص ٢٣٠-٢٣١، وعبد المتعال، ص ٢٠٦-٢٠٩.

١٣ من أجل دراسة تفصيلية لدستور ١٩٢٣، انظر: صبري، ص ٣٠٧-٦٧٤، ويحيى الجمل وأنور رسلان، **القانون الدستوري والنظام الدستوري المصري** (القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠٦)، ص ١٣٧-١٨٦.

عشرة مادة مقسَّمة إلى قسمين: **الأول** في سبع مواد مخصصة لبيان المبادئ العامة، وخلاصتها أن الأمة مصدر السلطات، والمصريون لدى القانون سواء، وحرية الرأي والحرية الشخصية وحرمة المنازل مكفولة في حدود القانون، وحرية العقيدة مطلقة، وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد من دون إخلال بالنظام العام والآداب، ولا ضريبة ولا إعفاء منها إلّا بقانون، واستقلال القضاء. أمّا القسم **الثاني** الخاص بنظام الحكم، فقد جعل أعمال السيادة لقائد الثورة المتمثّل بـ«مجلس قيادة الثورة»، وبصفة خاصة ما يلزم من تدابير لحماية النظام القائم على الثورة وتحقيق أهدافه وتعيين الوزراء وإقالتهم، وجعل السلطة التشريعية لمجلس الوزراء، والتنفيذية لمجلس الوزراء وللوزراء، كلٌّ في ما يخصه. وفي ١٨ حزيران/ يونيو ١٩٥٣، صدر إعلان دستوري بإلغاء الملَكية وإعلان الجمهورية وإسناد رئاستها إلى اللواء محمد نجيب.

كان مجلس قيادة الثورة قد أصدر في كانون الثاني/ يناير ١٩٥٣ مرسومًا بتشكيل لجنة من ٥٠ عضوًا لوضع مشروع دستور. وبعد عامين، قدمت اللجنة مشروعها الذي كان «طبعة جمهورية منقحة من دستور ١٩٢٣»، لم تر الثورة الأخذ به لأنه «لا يحقق الأهداف التي قامت من أجلها الثورة بصورة كاملة»[١٤]، وعهد الرئيس جمال عبد الناصر إلى مكتبه الفني مهمة وضع مشروع دستور جديد أُقر في استفتاء أُجري في ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٦. ونصّت مادته الأولى على أن مصر دولة عربية مستقلة ذات سيادة، وهي جمهورية ديمقراطية شعبها جزء من الأمة العربية. ونصّت مادته الثانية على أن السيادة للأمة تمارسها على الوجه المبيَّن في الدستور، ونصت مادته الثالثة على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية. وجمع ذلك الدستور بين بعض جوانب النظام الرئاسي وبعض جوانب النظام البرلماني، موليًا اهتمامًا للحقوق الاجتماعية، إلى جانب إدخال الاستفتاء، الذي هو أحد مظاهر الديمقراطية المباشرة، في إقرار الدستور وتعديله (استفتاء دستوري)، وفي المسائل المهمة التي تتصل بمصالح البلاد العليا (استفتاء سياسي). كما استحدث تنظيمًا سياسيًا وحيدًا هو الاتحاد القومي (م١٩٢) «للعمل على تحقيق الأهداف التي قامت من أجلها الثورة، ولِحَثّ الجهود لبناء الأمة بناءً سليمًا من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية».

في ١٣ آذار/ مارس ١٩٥٨، وبعد الوحدة مع سورية، صدر الدستور المؤقت للجمهورية العربية المتحدة. وبعد الانفصال عن سورية عام ١٩٦١، واتجاه النظام الناصري إلى «الاشتراكية»، أقر المؤتمر الوطني للقوى الشعبية ميثاق العمل الوطني في ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٦٢، وصدر إعلان دستوري في ٢٧ أيلول/ سبتمبر من السنة نفسها، مقرِّرًا الأخذ بمبدأ جماعية القيادة وإنشاء مجلس للرئاسة يكوّن الهيئة العليا لسلطة الدولة، ومجلس تنفيذي يكوّن الهيئة التنفيذية والإدارية العليا للدولة، واستمرار العمل بأحكام دستور ١٩٥٨ في ما لا يتعارض مع أحكام ذلك الإعلان. وفي ٢٣ آذار/ مارس ١٩٦٤، صدر إعلان دستوري جديد يتضمن أحكام النظام الدستوري المؤقت كي يُتم مجلس الأمة وضع مشروع الدستور الدائم وطرحه على الشعب للاستفتاء، مع إنهاء العمل بدستور ١٩٥٨ والإعلان الدستوري ١٩٦٢. ونصّت المادة الأولى من دستور ١٩٦٤ على أن الجمهورية العربية المتحدة دولة ديمقراطية اشتراكية تقوم على تحالف قوى الشعب العاملة، ونصّت المادة الثانية على أن السيادة للشعب[١٥]، ونصّت المادة الثالثة على أن تحالف قوى الشعب العاملة، وهي الفلاحون والعمال والجنود

١٤ من أجل دراسة وافية بشأن ذلك الدستور، الذي يبدو أنه كان من الفرص الكبرى الضائعة في تاريخ مصر الدستوري، انظر: صلاح عيسى، **دستور في صندوق القمامة: قصة مشروع دستور ١٩٥٤: دراسة ووثيقة**، تقديم عوض المر (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠١).

١٥ الجمل ورسلان، ص ٢٢٩-٢٣٣، وطعيمة الجرف، **النظرية العامة للقانون الدستوري وتطور النظام السياسي والدستوري في مصر المعاصرة الفترة من إعلان الاستقلال سنة ١٩٢٢ وحتى الآن**، ط ٣ (القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠١)، ص ٣٠٦-٣٢٥.

والمثقفون والرأسمالية الوطنية، تقيم الاتحاد الاشتراكي العربي (التنظيم السياسي الوحيد الذي حل محل الاتحاد القومي) ليكون السلطة الممثِّلة للشعب والدافعة لإمكانات الثورة، والحارسة على قيم الديمقراطية السليمة. واستمر تعزيز السمات الرئاسية في تلك الجمهورية في ظل التنظيم السياسي الواحد. ولم تجد نصوص الدستور الخاصة بحقوق المواطنين طريقها للنفاذ في الواقع العملي في ظل ذلك الوضع. ونصت المادة الخامسة من ذلك الدستور على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية.

في سنة ١٩٧١ صدر الدستور «الدائم» الذي وعد به دستور ١٩٦٤، متّبعًا خطواته في التوجه الاشتراكي الديمقراطي، والأخذ بنظام الحزب الواحد (الاتحاد الاشتراكي) في وقت كانت تتجمع العوامل التي أدت، في غضون أعوام قليلة، إلى التحرر من تلك «الاشتراكية» التي نص عليها الدستور، وتنظيمها الواحد، وانعكاسات ذلك في نصوص الدستور. ونصّت مادته الأولى على أن جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطي واشتراكي يقوم على تحالف قوى الشعب العاملة، والشعب المصري جزء من الأمة العربية يعمل على تحقيق وحدتها الشاملة. ونصّت مادته الثانية على أن الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيس للتشريع.

عُدِّل الدستور في ٢٢ أيار/ مايو ١٩٨٠ بتعديل نص المادة الأولى في فقرتيه الأوليين المتعلقتين باسم مصر ونظامها، لتصبحا «جمهورية مصر العربية نظامها اشتراكي ديمقراطي». وتعديل عجُز المادة الثانية ليصبح «...ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع»، أي بإضافة «ال» التعريف. وعُدِّل نص المادة الرابعة المتعلقة بالأساس الاقتصادي، وهو الاشتراكي الديمقراطي القائم على الكفاية والعدل بما يحول دون الاستغلال بإضافة عبارة «ويؤدي إلى تقريب الفوارق بين الدخول، ويحمي الكسب المشروع، ويكفل عدالة توزيع الأعباء والتكاليف العامة»، بدلًا من أن «يهدف إلى تذويب الفوارق بين الطبقات». وعُدِّل نص المادة الخامسة الخاصة بالاتحاد الاشتراكي العربي وأهدافه ليصبح: «يقوم النظام في جمهورية مصر العربية على أساس تعدُّد الأحزاب، وذلك في إطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصري المنصوص عليها في الدستور، وينظم القانون الأحزاب السياسية». وعُدِّل نص المادة السابعة والسبعين لتجيز إعادة انتخاب رئيس الجمهورية «لمُدد أخرى» بعد أن كانت إعادة انتخابه جائزة «لمدة تالية ومتصلة». وأضيف إلى الدستور باب سابع يضم المواد من ١٩٤ حتى ٢١١، يتضمن أحكامًا جديدة في فصلين، استحدث أولهما مجلس الشورى وحدّد اختصاصاته وانتخاب أعضائه، ونظم الثاني «سلطة الصحافة»[١٦]. وبموجب استفتاء أُجري في ٢٥ أيار/ مايو ٢٠٠٥، عُدِّلت المادة (٧٦) من الدستور، استجابة للضغوط الداخلية والخارجية الهادفة إلى إضفاء مسحة من الديمقراطية على طريقة اختيار رئيس الجمهورية، فجعلها بالانتخاب عوضًا عن الاستفتاء. على أن المادة المعدَّلة وضعت شروطًا متعددة للترشيح للرئاسة على نحو يفرغ ذلك التعديل من مضمونه، ويجافي جميع أصول الصياغة الفنية للمواد الدستورية على نحو لا مثيل له في الدساتير الحديثة، وكان محلًا لانتقادات كثيرة. وبموجب استفتاء أُجري في ٢٦ آذار/ مارس ٢٠٠٧[١٧]، أُدخلت على ٣٣ مادة من مواد الدستور تعديلات استهدفت تحقيق أغراض متعددة، أولها تحقيق التلاؤم بين مواد الدستور والتحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي حدثت في المجتمع المصري منذ إقرار الدستور سنة ١٩٧١، وأبرزها الانتقال من الاقتصاد المخطط مركزيًا إلى اقتصاد السوق، وتخلّي الدولة عن كثير من التزاماتها

---

١٦ المتولي، ص ٣٦١- ٣٦٥.

١٧ حسنين توفيق إبراهيم، **التعديلات الدستورية ومستقبل التطور السياسي والديمقراطي في مصر**، كراسات استراتيجية؛ ١٨٥ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٨).

تجاه مواطنيها، والأخذ بنظام تعدد الأحزاب (مع التحفظ على حدود هذا التعدد) بدلًا من التنظيم السياسي الواحد. وفي هذا الإطار، عُدِّلت المواد ١، ٤، ٢٤، ٣٠، ٣٣، ٣٧، ٥٦/ ٢، ٥٩، ٧٣، ١٧٩، فحُذفت الإشارة إلى الاشتراكية والنظام الاشتراكي وتحالف قوى الشعب العامل والمكاسب الاشتراكية وسيطرة الشعب على وسائل الإنتاج والمدعي العام الاشتراكي، باعتبار أنها تفرض بالنص الدستوري توجهات مكانها السياسة العامة. وأضيفت فقرة ثالثة إلى المادة الخامسة من الدستور (قيام النظام السياسي على أساس تعدد الأحزاب) جرى نصها على النحو: «وللمواطنين حق تكوين الأحزاب السياسية وفقًا للقانون، ولا تجوز مباشرة أي نشاط سياسي أو قيام أحزاب سياسية على أية مرجعية دينية أو أساس ديني أو بناء على التفرقة بسبب الجنس أو الأصل»، وجاءت تلك الإضافة في إطار صراع النظام ضد التيار الدِّيني. وعُدِّلت المادة (٦٢) المتعلقة بالنظام الانتخابي، لإطلاق يد السلطة في الأخذ بأي نظام انتخابي في مواجهة أحكام المحكمة الدستورية بإبطال الانتخابات التي أُجريت على أساس القوائم الحزبية فقط سنة ١٩٨٤ وجمعت بين القوائم والنظام الفردي سنة ١٩٨٧، وإجازة ضمان حد أدنى لتمثيل المرأة بموجب القانون. وعُدِّلت المادة (٨٨) لحسم الجدل نهائيًا بشأن حدود الإشراف القضائي على الانتخابات، وذلك بإلغائه نهائيًا وتخويله للجنة عليا «تتمتع بالاستقلال والحيدة... يبين القانون طريقة تشكيلها وعملها.. على أن يكون من بين أعضائها أعضاء من هيئات قضائية حاليين وسابقين»، بعد ما كان من فشل الحزب الحاكم النسبي وإنجاز جماعة الإخوان غير المسبوق في انتخابات سنة ٢٠٠٥ التي أشرف عليها القضاء فعلًا بناءً على حكم المحكمة الدستورية سنة ٢٠٠٠ بعدم دستورية نظام الانتخابات، الذي لا يحقق الإشراف القضائي المنصوص عليه دستوريًا. كما تم تعديل المادة (٧٦) الخاصة بانتخابات رئيس الجمهورية، في محاولة غير مجدية لتلافي الانتقادات التي وجِّهت إليها. وعُدِّلت المواد ٨٢، ٨٤، ٨٥ لتحديد من يحل محل رئيس الجمهورية في مختلف الحالات التي يتعذّر عليه فيها ممارسة مهمّاته (في ضوء عدم تعيين نائب للرئيس) بتخويل ذلك لرئيس الوزراء –إلى جانب نائب الرئيس– في حال المانع المؤقت أو توجيه اتهام للرئيس، ورئيس مجلس الشعب (أو رئيس المحكمة الدستورية في حال حلّ المجلس) في حال خلوّ المنصب، أو عجز الرئيس الدائم.

الجدل الدستوري بعد ثورة كانون الثاني/ يناير ٢٠١١

في ظل هذا الدستور المعدَّل، أُجريت الانتخابات البرلمانية عام ٢٠١٠، وكانت بمنزلة القشة التي قصمت ظهر البعير؛ إذ كانت عوامل السخط تتجمع منذ أمد بعيد، وقاعدة النظام تضيق وتتأكّل، وحجم السخط وعوامل الاحتجاج تتجمع وتتكاثف. فقد كان تطبيق برنامج البنك الدولي لإعادة الهيكلة منذ منتصف الثمانينيات يعني أن جيلًا على الأقل من فقراء الشعب المصري (وهم الأغلبية الكاسحة) محكوم عليه أن يعبر الحياة من دون عيش حقيقي، وأن ينشأ أبناؤه من دون أمل فيه، بينما كانت السموات المفتوحة وحرية النشر الواسعة تملأ الأنفس ببخار السخط على الفساد المعمم والسلطة العاجزة عن تقديم أي حلول تتجاوز دعم بعض سلع الاستهلاك الواسع (الذى يتسرب أغلبه إلى الطبقات المنحطة من المستغلين) والقمع البوليسي، حتى انفجر البركان في كانون الثاني/ يناير ٢٠١١.

لقد كانت الظروف مهيأة منذ زمن بعيد للانفجار الثوري، وكان وقوع الانفجار واردًا في أي لحظة، لكن غياب قيادة مؤهلة كان يحول دون تطور الاحتجاجات المطلبية والجزئية إلى عمل كبير. وجاءت ثورة شعب تونس لتعطي المثال على إمكان إطاحة الديكتاتوريات المتهاوية، وجاءت إشارة الانقضاض في ٢٥ كانون

الثاني/ يناير من شباب مصر، المُعرضين عن الأيديولوجيا والمقبلين على التكنولوجيا. وتطور الحدث إلى اشتباكات مع الشرطة، خاصة في السويس. ومن ثم توالت الدعوة إلى تجمعات، في أماكن متعددة، تحركت في تظاهرات مراوغة أدى فيها شباب الأحياء العشوائية من المفقرين المتعطلين عن العمل دورًا بطوليًا كبيرًا في مواجهة قوات البوليس والأمن المركزي، التي أخذت تستخدم الرصاص الحي في مواجهة المتظاهرين الذين لم يعد لديهم هدف أسمى من كسر قوات البوليس والانتصار عليها، وهو ما تحقق بالفعل في جمعة الغضب (٢٨ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١). واستُدعيت قوات الجيش، للنزول إلى الشوارع، فوجد قادته في ذلك فرصة سانحة لخلع الرئيس وحاشيته لإنقاذ النظام برمّته. وفي عشية التظاهرة المليونية الأولى، التي دُعي لها في ميدان التحرير يوم الثلاثاء ١ شباط/ فبراير ٢٠١١، أصدر المجلس الأعلى للقوات المسلحة بيانًا شجعت لهجته الجماهير على الانضمام إلى الاعتصام الذي تحوّل إلى عصيان مدني عمّ مدن مصر كلها تقريبًا، واستمر حتى تنازل الرئيس عن سلطاته للمجلس الأعلى للقوات المسلحة، الذي أعلن منذ البداية أنه لا ينوي البقاء في السلطة، وأن مهمته قاصرة على إصلاح النظام الانتخابي والإشراف على انتخابات جديدة تفرز مؤسسات دستورية تعكس إرادة الأمة (مجلس الشعب ومجلس الشورى ورئيس الجمهورية)، وإدارة البلاد حتى استكمال بناء تلك المؤسسات، ومن ثم تسليم السلطة إلى المؤسسات المنتخَبة والعودة إلى ثكنه، محددًا لهذه المهمة جدولًا زمنيًا مدته ستة أشهر.

شكل المجلس لجنة لتعديل بعض مواد الدستور وما يرتبط بها من تشريعات لازمة، لإنجاز المهمة المعلنة. ورأى أهل السياسة، الموجودون في الإعلام أكثر ممّا هم موجودون على الأرض، في تركيب تلك اللجنة تحالفًا بين المجلس الأعلى للقوات المسلحة والإخوان المسلمين، كما رأوا أن الاستمرار في هذه الخطة سيؤدي إلى انتخابات يحوز فيها الإخوان وبقايا الحزب الوطني الأغلبية الساحقة، ومن ثم يُصاغ الدستور وتشكَّل المؤسسات طبقًا لمكوّنات هذا التحالف، مطالبين بفترة انتقالية طويلة إلى حين تأسيس أحزاب وائتلافات سياسية قادرة على المنافسة، يتولى الحكم خلالها مجلس رئاسي مدني-عسكري يتم التوافق على أعضائه، وتُنتخب جمعية تأسيسية تضع دستورًا جديدًا، داعين إلى رفض التعديلات الدستورية. وعلى الفور، تكوّنت جبهة مؤيدة للتعديلات الدستورية ضمّت الإخوان المسلمين، بالإضافة إلى الجهاديين الذين تبنّوا العمل السياسي بدلًا من الكفاح المسلح، والسلفيين الداخلين بقوة إلى ميدان السياسة بعد إعراض طويل عن الخوض في غمارها في ظل النظام القديم، مستجلبين وراءهم جماهير حاشدة مستنفرة، سبق أن جُرّدت من الوعي السياسي. وتحوّل الصراع في شأن التعديلات الدستورية إلى صراع بين الإسلام وخصومه. وكما كان السؤال المطروح للاستفتاء مغلوطًا؛ إذ لم يكن المطروح مجتمعيًا وسياسيًا هو القبول بالتعديلات أو رفضها، بل كان الخيارَ بين تعديلات دستورية محدودة ودستور جديد؛ فكان الجواب عن السؤال من جانب النخبة السياسية المدنية -إذ دعت إلى رفض التعديلات- خاطئًا بدوره، إذ ليس من المتصور أن تكون تلك النخبة مع إبقاء النظام الانتخابي المعيب.

في خضم الجدال الدستوري المستعر في وسائل الإعلام حينها، تنبّه المجلس الأعلى للقوات المسلحة إلى أن الاستمرار في التعديلات على أساس ترميم دستور ١٩٧١ يعني أن تؤول سلطة الرئاسة إلى رئيس المحكمة الدستورية العليا، فأعلن قبل الاستفتاء بيومين أنه سيصدر إعلانًا دستوريًا يمثّل دستورًا للمرحلة الانتقالية، سواء قُبلت التعديلات أو رُفضت.

أُجري الاستفتاء يوم ١٩ آذار/ مارس ٢٠١١، وكان الإقبال الشعبي الجارف على الإدلاء بالأصوات فيه (نحو ٢٥ مليون، وبنسبة ٥٠ في المئة ممّن لهم حق التصويت) علامة أخرى على عودة الشعب المصري، بفئاته

وطوائفه كلها، إلى الوعي وساحة الحركة السياسية بعد موات طويل. وجاءت نتيجته الموافقة على التعديلات من قِبل ٧٧ في المئة تقريبًا من المشاركين، ورفضها من قِبل ٢٣ في المئة منهم تقريبًا. وعكست نتيجة التصويت اعتبارات الوضع السياسي والتباس صيغة الاستفتاء. ومع التسليم بأن قطاعًا كبيرًا من المصريين صوَّت لصالح التعديلات من منطلق ديني، فإن كثيرين صوّتوا لصالحها باعتبارها طريقًا موصلًا إلى الاستقرار.

عمومًا، لم يكن للاستفتاء في حد ذاته أثر في الحياة الدستورية المصرية؛ إذ جاء الإعلان الدستوري الذي أعقبه متضمنًا تعديل بعض المواد التي جرى الاستفتاء عليها مع إضافة ٥٥ مادة انتُقيت من دستور ١٩٧١، تتعلق بتعريف الدولة وأركانها والحقوق والحريات العامة، وتنظيم السلطات المؤقتة التي آل أغلبها إلى المجلس الأعلى للقوات المسلحة، ورسم خارطة الطريق التي تم التصويت عليها في الاستفتاء، بإجراء انتخاب مجلسي الشعب والشورى، ليختارا معًا جمعية تأسيسية تضع دستورًا يُطرح للاستفتاء، وانتخاب رئيس للجمهورية يكون تسليمه للسلطة آخر مهمات المجلس الأعلى للقوات المسلحة.

إذ توقّع أنصار الدولة المدنية أن تؤدي الانتخابات إلى سيطرة الإسلاميين على الجمعية التأسيسية التي ستضع مشروع الدستور، عملوا على تحاشي تكوينها بتلك الطريقة بكل وسيلة، داعين إلى وضع الدستور أولًا وقبل الانتخابات، وهي دعوة منطقية مقبولة، لكنها ترادفت مع الدعوة إلى تشكيل الجمعية التأسيسية من ممثلين للنقابات والاتحادات والمؤسسات والخبراء، لا بالانتخاب، وهو ما يعني في النهاية إحلال إرادة المجلس الأعلى للقوات المسلحة، الذي سيعيّن هؤلاء الممثلين، أو توافق أطراف المباراة السياسية على هؤلاء الأعضاء، محل إرادة الشعب المعبَّر عنها بالانتخابات، وكلاهما دعوة غير ديمقراطية. وسمح ذلك للتيار الإسلامي بأن يظهر بمظهر المدافع عن الديمقراطية والاختيار الشعبي، ويجعل أنصار الاتجاهات المدنية في صورة الساعين إلى الوصاية على الإرادة الشعبية والعداء للديمقراطية، فزاد ذلك من ضعفهم وقلل من فرص فوزهم في الانتخابات. وامتدت حالة سوء الأداء السياسي إلى التحالفات الانتخابية، التي كانت «اعتباطية» إلى حد بعيد، إذ بُنيت أساسًا على الموقف من الإخوان المسلمين، وغاب عنها التقدير الصحيح لحجم القوى والرؤى البرنامجية المحددة، فآل الأمر إلى اكتساح حزب الحرية والعدالة (الذراع السياسية لجماعة الإخوان المسلمين) وتحالف حزب النور السلفي انتخابات مجلسي الشعب والشورى على النحو الذى بات معروفًا الآن.

شكّل المجلسان اللجنة التأسيسية على نحو يعكس أغلبيتهما فيها ويشي بنيّة الاستئثار بوضع الدستور، فتصاعد الهجوم من جانب القوى السياسية المدنية. وأقيمت دعوى أمام مجلس الدولة ببطلان تشكيلها، فقضى المجلس (في ١٠ نيسان/ أبريل ٢٠١٢) في شق مستعجل بوقف تنفيذ قرار المجلسين بتشكيل الجمعية التأسيسية. ومع كون هذا الحكم محل نظر من وجهة النظر القانونية البحتة (لأن أعمال البرلمان -من حيث الأصل- ليست قرارات إدارية تخضع لرقابة مجلس الدولة)، فقد أوّلته المحكمة على أنه، ما دام أنه ليس تشريعًا، فإنه يكون قرارًا إداريًا وأخضعته لاختصاصها؛ فقد وجد فيه الجميع -بمن فيهم الإخوان المسلمون- مخرجًا مقبولًا من أزمة تشكيل الجمعية التأسيسية، التي وصلت إلى مأزق حقيقي بين إصرار القوى المدنية على المقاطعة وإصرار التيارات الإسلامية على الاستمرار بمفردها في وضع الدستور.

لقد ألقت السياسة بظلالها على حكم القضاء في هذه القضية، شأنها شأن حكم المحكمة الدستورية بقبول طعن الفريق أحمد شفيق في قرار استبعاده من انتخابات الرئاسة، وحكمها بعدم دستورية مادة في قانون انتخابات مجلس الشعب سمحت بخوض المرشحين المنتمين إلى أحزاب الانتخابات لمقاعد المستقلين، مشيرة

في أسباب حكمها إلى ما يستتبعه ذلك من حل المجلس، وكان الحكمان صدرا في يوم واحد (١٤ حزيران/ يونيو ٢٠١٢). ومما تجدر ملاحظته أن نقل القوى المدنية نضالها إلى ساحات المحاكم عوضًا عن ميدان العمل السياسي، الذي ظهر فيه تفوق الإسلام السياسي، هو أحد مظاهر أزمة القضاء وأزمة العمل السياسي اللتين لا يمكن إنكارهما.

على كل حال، أعاد المجلسان تشكيل الجمعية التأسيسية بأغلبية من غير أعضاء المجلسين، وتمثيل أكبر إلى حد ما للقوى المدنية، مع المحافظة على أغلبية ملحوظة بين أصحاب اتجاه الإسلام السياسي، بالإضافة إلى إغفال كثير من ذوي العلم والخبرة في مجالات السياسة والعلم الدستوري، وبما يعكس الرغبة في وجود كتلة تصويتية لا تثري النقاش ولا تساهم فعليًا في وضع الدستور بقدر ما تفيد عند التصويت على ما يراه أهل الحل والعقد في ذلك التيار الغالب أوفى بمقصودهم منه. وأقيمت دعاوى أخرى ببطلان ذلك التشكيل، وهي ما زالت مطروحة على القضاء، الذي أجّل النظر فيها مرات عدة، ربما لظروف العطلة القضائية، وربما ليمنح الجمعية التأسيسية فرصة لإنجاز عملها.

الدِّين والدولة

إن الجدال بشأن الصيغة التي سيضعها الدستور الجديد (في حال أتمّت الجمعية التاسيسية الثانية وضعه) لعلاقة الدولة بالدِّين والمكانة التي سيوليها للشريعة الإسلامية كمصدر للقاعدة القانونية، وأثر ذلك في الحريات والحقوق الشخصية، يحتل مكان قلب النقاش السياسي والقانوني الدائر في مصر الآن. والواقع أن الجدال الدائر حول جدوى هذه العملية، وهو يعكس أزمة البحث عن هوية حضارية للمجتمع المصري، لا يني ينبعث مع كل أزمة كبرى يواجهها هذا المجتمع منذ تبلور الملامح التاريخية لعملية تحديث جهاز الدولة المصرية، على صعيدي الدستور والقانون، في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، ولا يزال التساؤل حول جدوى ذلك التحول وشرعيته، ومدى اتساقه مع الموروث القانوني والثقافي، من الموضوعات الكبرى للجدل الثقافي والقانوني في المجتمع المصري رغم مضي نحو قرنين من السير على درب التحديث. ولا يبدو الجدال الدائر الآن مجرد إحياء لجدال قد حُسم وانتهى أمره، بقدر ما يبدو استمرارًا لجدال لم يستوف حقه وجرت مصادرته أو تمويهه في بعض الفترات.

كان أول نص دستوري على دين رسمي للدولة المصرية هو نص المادة (١٤٩) من دستور ١٩٢٣: «الإسلام دِين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية». وخلت النصوص «الدستورية» السابقة على دستور ١٩٢٣ من نص يتعلق بدِين الدولة (أو النص الذي ارتبط به في دستور ١٩٢٣ وما بعده من دساتير على أن لغتها العربية). ويرجع إغفال ذلك النص قبل ١٩٢٣ -في رأينا- إلى عوامل عدة، منها أن مصر كانت جزءًا من دولة الخلافة العثمانية التي كان من المسلّمات أنها دولة إسلامية وغير عربية، ومنها أن أغلب الدساتير الأوروبية المتخَذة مثالًا للصيغة الدستورية في تلك الحقبة لم تكن تعني ببيان هذه المسألة اتساقًا مع توجهاتها العلمانية. وقد ورد ذلك النص -الذي لم يلق أي اعتراض لدى عرضه على لجنة الدستور- في بابه السادس المعنون «أحكام عامة»[١٨].

١٨ مصر، مجلس الشيوخ، **الدستور: تعليقات على مواده بالأعمال التحضيرية والمناقشات البرلمانية** ([القاهرة]: مطبعة مصر، ١٩٤٠)، ج ٣، ص ٣٣٨١.

لا نجد في وصف أثر هذا النص عند وضعه (ومثيله الحالي كذلك) أبلغ من عبارات الدكتور طه حسين[١٩]: «ذلك النص كان مصدر فرقة بين المسلمين، فقد رضيت القلة المسيحية وغير المسيحية هذا النص ولم تر فيه على نفسها غضاضة أو خطرًا بينما المسلمين لم يفهموه على وجه واحد ولم يتفقوا في تحقيق النتائج التي يجب أن تترتب عليه. أمّا عامة الناس فلم تلتفت إلى هذا النص ولم تحفل به، فهم منصرفون بطبعهم إلى حياتهم العملية مستعدون أحسن الاستعداد وأقوواه للاتصال بأزمنتهم وأمكنتهم والملاءمة بين حياتهم وحياة التطور...... إنما وقعت الفرقة حول هذا النص بين فريقين من المسلمين المصريين، أحدهما المستنيرون المدنيون والآخر شيوخ الأزهر ورجال الدِّين، فأمّا المستنيرون فهموا أن الدستور حين ينص أن الإسلام دين الدولة لا يريد إلا أن يعلن احترامه لدين الكثرة وما توارثته من تقاليد ويكلف الحكومة مقدارًا قليلًا من الواجبات التي تتصل بهذه التقاليد... وقالوا: نص فيه إرضاء لعاطفة السواد وطمأنة للشيوخ، فهو لا يضر وأكبر الظن أنه قد يفيد... ولكن الشيوخ فهموا هذا النص فهمًا آخر،.... واتخذوه تكئة وتعلة يعتمدون عليها في تحقيق ضروب من المطامع والأغراض السياسية وغير السياسية. فهموا أن الإسلام دين الدولة أي الدولة يجب أن تكون دولة اسلامية بالمعنى القديم حقًا، أي أن الدولة يجب أن تتكلف واجبات ما كانت لتتكلفها من قبل، ... ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور أن تسمع ما يقوله الشيوخ في هذا الباب».

وأصبح نص المادة (١٤٩) نصًا ثابتًا في الدساتير المصرية حتى يومنا هذا، مع تغيّر موضعه في كلٍّ منها، فتكرر بصيغته في دستور ١٩٣٠ (المادة ١٣٨). وخلا الإعلان الدستوري لسنة ١٩٥٣ من نص مماثل، وذلك مفهوم في ضوء أنه اكتفى بما يلزم لتسيير الأمور لحين وضع دستور جديد. وأصبح موضعه في الباب الأول من دستور ١٩٥٦ (المادة ٣). وخلا منه الدستور المؤقت للجمهورية العربية المتحدة لسنة ١٩٥٨، وربما كان ذلك راجعًا إلى طابع الإيجاز الذي ميز ذلك الدستور وكونه مؤقتًا، وربما كان مراعاة لخصوصية الأوضاع في الإقليم الشمالي (سورية)، وربما كان لصعود المدّ القومي والعلاقة المتوترة بين النظام المصري والإخوان المسلمين أثر في ذلك. وأعاد دستور ١٩٦٤ النص على دِين الدولة (المادة ٥)، وتضمّنها دستور ١٩٧١ (المادة ٢)، مضيفًا إلى النص القديم أن «مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع»، وعدّل ذلك النص عام ١٩٨٠ ليجعل من مبادئ الشريعة الإسلامية «المصدر الرئيسي» للتشريع. وفي هذا الإطار، وإن يكن من منظور مختلف، يقيّم الدكتور عبد الحميد متولي النص في الدستور المصري على أن دِين الدولة الإسلام بأنه نص لا يترتب عليه التزام على الدولة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وما هو إلّا بمثابة تحية كريمة للعقيدة الدِّينية التي تدين بها الأغلبية، أو هو بمثابة «كفارة» تقدّمها الدولة لعدم التزام أحكام الشريعة في تشريعاتها[٢٠].

أمّا ما يتعين على الدولة، وفقًا لنصوص الدستور، القيام به من واجبات تجاه الدِّين الرسمي للدولة، فينظّمه بعض نصوص الباب الثاني من دستور ١٩٧١ المعنون «المقومات الأساسية للمجتمع»، فتنص المادة (٩) على أن «الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدِّين والأخلاق والوطنية». وتنص المادة (١١) على أن «تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع ومساواتها بالرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية». وتنص المادة (١٢) على التزام المجتمع برعاية الأخلاق وحمايتها... «وعليه مراعاة المستوى الرفيع للتربية الدِّينية والقيم الخلقية

١٩ **القاهرة**، ١٣/ ٣/ ٢٠٠٧، وغير معروف أين ومتى نُشر المقال أول مرة. وقصة العثور عليه وتحقيق نسبته إلى الدكتور طه حسين معروضة في العدد المشار إليه.

٢٠ عبد الحميد متولي، **أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها، علاجها**، تقديم عبد الحليم محمود، ط ٣ منقحة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥)، ص ٢٣.

والوطنية... وتلتزم الدولة باتّباع هذه المبادئ والتمكين لها»، والمادة (١٩): «التربية الدِّينية مادة أساسية في مناهج التعليم العام».

إلى جانب تلك المواد التي جاءت صياغتها متسمة بقدر من العمومية، بما يجعلها أقرب إلى «الأهداف السامية» الملقاة حينًا على عاتق الدولة وحينًا على عاتق المجتمع، تضمّن الدستور مواد تتسق مع طبيعة الدولة الحديثة المحايدة تجاه الدِّين. ومن ذلك نص المادة (٤٠) من الباب الثالث (الحريات والحقوق والواجبات العامة) الذي جرى كما يلي: «المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدِّين أو العقيدة». ونص المادة (٤٦) من الباب ذاته على ما يلي: «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدِّينية». ونص المادة (٤٧) على أن «حرية الرأي مكفولة، ولكل إنسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون...».

لقد أثيرت في التطبيقات القضائية إشكالية متعلقة بتحديد ما يُعتبر، في نظر القانون، دِينًا من الأديان المسموح لأتباعها بممارسة شعائرهم وما لا يُعتبر كذلك. وعلى خلاف المنظومة القانونية والقضائية الفرنسية المتسقة مع علمانيتها، وهي لا تسمح للقانون أو للقضاء بتحديد ما يعتبر دينًا، درج بعض التشريعات والقرارات الإدارية والأحكام القضائية في مصر على تحديد ما يُعتبر دينًا معترفًا به في المنظومة التشريعية والقضائية المصرية بأنه الأديان السماوية الثلاثة دون سواها، اعتمادًا على فتاوى وقرارات للجهات المخولة قانونًا في تلك المنظومة النطق باسم الشريعة الإسلامية (مجمع البحوث الإسلامية، وإدارة الفتوى في الجامع الأزهر، ودار الإفتاء المصرية). وقد اطردت تلك التقريرات في كثير من الفتاوى القانونية والأحكام القضائية حتى يمكن القول إنها أصبحت قاعدة تحكم الموقف الدستوري-القانوني في مصر من تلك المسألة.

يمكن رد ذلك الاتجاه إلى أصل دستوري هو نص المادة (١٥٣) من دستور ١٩٢٣: «ينظم القانون الطريقة التي يباشر بها الملك سلطته طبقًا للمبادئ المقررة بهذا الدستور فيما يختص بالمعاهد الدِّينية وبتعيين الرؤساء الدِّينيين وبالأوقاف التي تديرها ووزارة الأوقاف، وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالأديان المسموح بها في البلاد. واذا لم توضع أحكام تشريعية تستمر مباشرة هذه السلطة طبقًا للقواعد والعادات المعمول بها الآن».

وهناك حكمان يمكن اعتبارهما حجر الأساس في تحديد الموقف القضائي لما يعتبر دينًا مسموحًا بممارسة شعائره، **أولهما** الحكم الصادر من محكمة القضاء الإداري في جلسة ٢٦ أيار/ مايو١٩٥٢ في الدعوى رقم ١٩٥ لسنة ٤ قضائية، وقد صدر في دعوى أقامها بهائي بطلب إضافة علاوة الزواج لراتبه وعلاوة الغلاء المقررة للأبناء، وفيه رفضت المحكمة الدعوى استنادًا إلى فتاوى مفتي الديار المصرية مقررة أن «الدستور لا يحمي المذاهب المبتدعة التي تحاول أن ترقى بنفسها إلى مصاف الأديان السماوية والتي لا تعدو أن تكون زندقة وإلحادًا». ورتبت على ذلك عدم الاعتراف بالزواج ولا بآثاره.

والحكم **الثاني** هو الذي صدر في الدعوى رقم (٧) لسنة ٢ قضائية «دستورية» التي أقامها ٤٧ بهائيًا أمام المحكمة العليا، بطلب الحكم بعدم دستورية القرار بقانون رقم ٢٦٣ لسنة ١٩٦٠، الصادر من رئيس الجمهورية بحل المحافل البهائية ومصادرة أموالها. وفي جلسة أول آذار/ مارس ١٩٧٥ أصدرت المحكمة حكمها برفض الدعوى، وكان ممّا ورد فيه: "إن المشرع قد التزم في جميع الدساتير المصرية مبدأ حرية العقيدة

وحرية إقامة الشعائر الدِّينية باعتبارهما من الأصول الدستورية الثابتة المستقرة في كل بلد متحضر -فلكل إنسان أن يؤمن بما يشاء من الأديان والعقائد التي يطمئن إليها ضميره وتسكن إليها نفسه، ولا سبيل لأي سلطة عليه فيما يدين به في قرارة نفسه وأعماق وجدانه، أمّا حرية إقامة الشعائر الدِّينية وممارستها، فهي مقيدة بقيد أفصحت عنه الدساتير السابقة وأغفله الدستور القائم (١٩٧١) وهو قيد عدم الاخلال بالنظام العام وعدم منافاة الآداب. ولا ريب أن إغفاله لا يعني إسقاطه عمدًا وإباحة إقامة الشعائر الدِّينية ولو كانت مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب. ذلك أن المشرّع رأى أن هذا القيد غني عن الإثبات والنص عليه صراحة، باعتباره أمرًا بديهيًا وأصلًا دستوريًا يتعين إعماله ولو أغفل النص عليه- أمّا الأديان التي يحمي هذا النص حرية القيام بشعائرها، فقد استبان من الأعمال التحضيرية لدستور سنة ١٩٢٣ عن المادتين ١٢ و١٣ منه وهما الأصل الدستوري لجميع النصوص التي رددتها الدساتير المصرية المتعاقبة، أن الأديان التي تحمي هذه النصوص -ومنها نص المادة ٤٦ من الدستور الحالي- حرية القيام بشعائرها إنما هي الأديان المعترف بها وهي الأديان السماوية الثلاثة.

خلافًا لذلك، أضيف إلى النصوص التي تشير إلى الموقف الدستوري الوسطي أو التوفيقي بين الطبيعة العلمانية للدولة المصرية الحديثة وسعيها إلى الحفاظ على إرثها التاريخي ودورها في ما يخص الدِّين تعديل نص المادة الأولى في استفتاء ٢٦ آذار/ مارس ٢٠٠٧ بحيث يكون نظام الدولة قائمًا على «المواطَنة» لتأكيد حداثة الدولة وحرصها على المساواة بين مواطنيها، بصرف النظر عن أديانهم. ويندرج في هذا السياق حكم المحكمة الدستورية العليا في القضية رقم (٨) لسنة ١٧ قضائية دستورية، وهو الحكم الذي قررت فيه أنه «[ ] لا يجوز كذلك في المفهوم الحق لحرية العقيدة أن يكون صونها لمن يمارسونها إضرارًا بغيرها، ولا أن تيسر الدولة -سرًا أو علانية- الانضمام إلى عقيدة ترعاها إرهاقًا لآخرين من الدخول في سواها، ولا أن يكون تدخّلها بالجزاء عقابًا لمن يلوذون بعقيدة لا تصطفيها. وليس لها بوجه خاص إذكاء الصراع بين الأديان تمييزًا لبعضها على البعض»[٢١].

على أن المعالجات الدستورية للعلاقة بين الدولة المصرية الحديثة والدِّين الإسلامي لم تقتصر على النصوص الدستورية المذكورة وتطبيقاتها القضائية والإدارية، وإنما تجلى أثرها بشكل أكبر في إعادة تنظيم الدولة المصرية الحديثة لعدة مؤسسات مهمة ارتبطت بالدِّين الإسلامي، وهي الفتوى والأوقاف والأزهر، فضلًا عن القضاء والقانون. فأصبحت الفتوى إدارة من إدارات وزارة العدل، وتم استيعاب مؤسسة الأوقاف في بنية الدولة وتذويبها فيها، ونزوع الدولة الحديثة إلى القضاء على الأوقاف مفهوم في ضوء ارتباط نموذج هذه الدولة بالاقتصاد الرأسمالي الذي ينزع إلى تعميم اقتصاد السوق القائم على التبادل، ولا يقبل بوجود جزء ضخم من الثروة خارج دائرة التبادل. واستكملت الدولة الناصرية إدماج الأزهر في بنيتها وتحويله إلى إدارة من إداراتها، متوّجة بذلك مسيرة طويلة بدأت منذ أيام محمد علي وإقصائه قيادة المشايخ في سياق استئثاره بالسلطة. وكان ذلك كله اتساقًا مع اتجاه الدولة الحديثة إلى بسط سيادتها على جميع الكيانات على إقليمها، وضرورة أن تمر التجمعات الأهلية والدِّينية كلها بمصاهر التنظيم الدولاني[٢٢].

---

٢١ حكم المحكمة الدستورية في القضية رقم (٨) لسنة ١٧ قضائية بجلسة ١٨/ ٥/ ١٩٩٦ موقع المحكمة الدستورية على الموقع الإلكتروني: <www.hccourt.gov.eg/Rules/getrule> (accessed on 17/8/2009).

٢٢ محمد طه عليوه، «دور الدِّين في النظام الدستوري المصري على ضوء الاتجاهات العامة للأنظمة المعاصرة،» (رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ٢٠١٠)، الباب ١، الفصل ٢.

الدِّين والقانون

فرضت عملية التحديث، على صعيد التشريع والقضاء، إعادة صوغ قواعد الضبط الاجتماعي من طريق التشريع الصادر عن مؤسسات الدولة الحديثة وسلطتها، التي لا تقبل بوجود منازع لها في السيادة، واستحداث جهاز قضائي قادر على تطبيق تلك التشريعات الجديدة. ولقد سار التطور في المجالين بشكل متواز ومتساوق، وإن كان في مجال تنظيم القضاء أسبق، لأن تنظيم إدارة القضاء نقلًا عن تجارب الدول الأحدث بما لا يصادم تنظيمًا موروثًا أيسر من تحديث مضمون القاعدة القانونية الموروثة والمرتبطة بالعقيدة الدِّينية. فبقي الاختصاص الموضوعي للمحاكم الشرعية في مجالها التقليدي، وإلى جوارها جرى إنشاء مجالس مُستحدثة تطبّق تشريعات الوالي الجديدة ذات الطابع العلماني[٢٣] التي أخذت تظهر شيئًا فشيئًا. وأخذ محمد علي، وخلفاؤه من بعده، والإدارة الحكومية المستحدثة في نقل اختصاصات المحاكم الشرعية في المسائل الجنائية والتجارية والمدنية إلى تلك المجالس التي كانت تجمع في بدء أمرها بين الإدارة والقضاء. وظلت المحاكم الشرعية موجودة إلى جانب المحاكم المدنية التي ظلت تتطور حتى اكتمل بنيانها بإنشاء محكمة النقض. وتم إلغاء المحاكم الشرعية وتوحيد جهة القضاء بموجب المرسوم بقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ بإلغاء المحاكم الشرعية والملّية، وأصبحت المحاكم المدنية هي المخولة بتطبيق القواعد الدِّينية ذات المصدر الدِّيني في مجال الأحوال الشخصية.

أمّا على صعيد القاعدة القانونية، فقد كان الدِّين في مصر الإسلامية هو المصدر الرئيس للقواعد القانونية، وهو الحاكم على بقية المصادر. ومع ظهور الدولة الحديثة، احتلت إرادة الدولة المعبَّر عنها في تشريعها هذه المكانة، مع بقاء الدِّين مصدرًا لطائفة من القواعد القانونية، هي قوانين الأحوال الشخصية.

استغرقت عملية تحديث النظام القانوني التي بدأت مع محمد علي، مدة تزيد على القرن، وعبّرت مقدمة **قانون السياستنامة** الصادر عام ١٨٣٧ عن تلك النزعة بقولها «إن الممالك المختلفة الكائنة بأوروبا موجود لكل منها قوانين متفرقة بحسب طبيعة وأخلاق ودرجة تربية أهاليها وجاري إجراء حكم أمورهم الملكية على مقتضاها». كما ورد في مقدمة قانون جمعية الحقانية الصادر سنة ١٢٥٩هـ / ١٨٤٣م: «وحيث إن الأوروباويين هم رجال قد دبّروا أشغالهم ووجدوا السهولة لكل مصلحة ونحن مجبورون على تقليدهم. إن جميع الأحكام السياسية تنظر في هذه الجمعية ويلزم الحكم فيها وبعد العلم بما يقدم لدى نجابتكم تستعلمون وتستفهمون من المترجم بك عما هو جار في أوروبا». كما نصت المادة التاسعة من قانون تشكيل الدواوين على أن «أعضاء المجلس يصير انتخابهم من العبيد الذين هم مجربو الأطوار وأصحاب قابلية ومفهومية لدى ولي الأمر حكم الجاري بممالك أوروبا»[٢٤].

لقد كانت الوحدة القانونية أمرًا ضروريًا ولازمًا لإقامة نسق معياري موحد يحكم الدولة والمجتمع الجديدين اللذين بدأت ملامحهما في التبلور مع محمد علي، وبرزت ظاهرة في عصر إسماعيل. وانطلاقًا من التغيرات التي طرأت على مدار القرن التاسع عشر كله على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والقانونية، وحصول مصر على حقها في إصدار تشريعاتها، صدرت التقنينات المختلطة سنة ١٨٧٦ والأهلية سنة ١٨٨٣، في أعقاب محاولة غير ناجحة لتطوير الأحكام الشرعية وصوغها في نصوص واضحة تنتظمها مجموعات.

ولا شك أن هذه التشريعات كانت تعاني عيوبًا جسيمة، ولكن، وكما يقول السنهوري، «الجيل المصري الذي

---

٢٣ محمد نور فرحات، **المجتمع والشريعة والقانون** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٦)، ص ١٣٧.
٢٤ محمد نور فرحات، **البحث عن العقل: حوار مع فكر الحاكمية والنقل** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٧)، ص ٢٣٩.

تلقّى هذا التقنين في أواخر القرن الماضي كان مغتبطًا سعيدًا بقانونه الجديد. فقد كان فيه تقدم على الحالة التي سبقته، حيث كان القضاء فوضيًا، والقوانين غير محددة ولا معروفة، والعدل يوزع في البلاد توزيعًا سيئًا. فأعقب النظام الفوضى وتنفست البلاد الصعداء، إذ أحست أنها تستقبل عهدًا جديدًا من الإصلاح»[٢٥].

أخذت هذه التشريعات المنقولة عن النماذج الغربية تتأقلم مع الواقع والاجتماعي والثقافي، وأخذ الفقه والقضاء يسبغان عليها من اجتهادهما ما يحقق توافقها مع طبيعة المجمع وثقافته وحاجاته. وقد أدى ذلك، قُبيل منتصف القرن العشرين، إلى إصلاح قانوني ثانٍ على أيدي فقهاء ومشرّعين مصريين، أقاموا بحق بنيانًا تشريعيًا وقضائيًا مصريًا شامخًا.

وإذا حاولنا تفهّم الأسباب التي أدت إلى ذلك التطور، ضاربين صفحًا عن التفسيرات التي لا ترى فيه سوى مؤامرة غربية علمانية تهدف إلى قطع صلة الأمة بماضيها الزاهر، وهي تمثّل تعبيرًا عن حنين إلى ماضٍ مجيد أكثر منه محاولة للفهم، وانتصارًا للهوية بدلًا من أن تكون انتصارًا للعلم إذ يتردد صداها حاليًا مع صعود نجم تيار الإسلام السياسي وسيطرته على مقاليد الحكم في مصر، لوجدنا أن تلك السيرورة يمكن ردّها إلى سبب رئيس هو منطق تطور الدولة الحديثة، التي هي منظومة متكاملة من الأفكار والمؤسسات والعلاقات الاجتماعية يستدعي بعضها بعضًا ويؤدي إليه، ولا يمكن الأخذ ببعضها دون البعض الآخر. وحصر دافع التحول في جمود الفقه وعزوف الفقهاء عن تطويره وفساد المحاكم الشرعية (مع صحته) هو أخذ بالعرض دون الجوهر، حتى وإن كانت تلك هي الحجج التي استخدمها رجال ذلك العصر في تبرير اتجاههم، شأنه شأن القول بأن النفوذ الأجنبي وما جرت عليه معاملات الأهالي في ما بينهم أو مع الأوروبيين هي الدافع وراء ذلك التحوّل أو القول بالتبعية القانونية المترتبة على التبعية الاقتصادية[٢٦]، فهي بدورها عوامل جزئية ورصد للآليات التي تم بها النقل والنموذج الذي جرى النقل عنه. أمّا الجوهر، فهو تلك الدولة الحديثة التي تعني منظومة كاملة من المفاهيم والمؤسسات والآليات التي بدأت مصر في السير على دربها قبل الإصلاح التشريعي بنحو ستة أو سبعة عقود، والطبقة الرأسمالية الأجنبية والمحلية التي نشأت في ظلها، وعلاقات الإنتاج الرأسمالية التي ظهرت معها، وما تستدعيه تلك العلاقات من إعادة صوغ للمنظومة القضائية والتشريعية المصرية، وسلطة الدولة الحديثة وسيادتها التي لا تقبل تعدّد مراكز السلطة على إقليمها، وتستدعي إخضاع القضاء والتشريع لها، وهي كلها أمور تندرج ضمن قانون التطور العام للمجتمعات؛ ذلك التطور الذي تحكمه عوامل أقوى وأعمق من إرادات الحكام والفقهاء والمشرعين، وإن أدت دورًا فيه، ولا يملكون إلّا الاستجابة لها وإن بدا أنهم من يقررون.

ولقد رأينا في التاريخ مرارًا أن مسارات التطور كانت مفتوحة على احتمالات عدة، تحقق أحدها وظلت الاحتمالات الباقية مجرد احتمالات تاريخية مضى وقتها واقتصرت على حيّز الاحتمال، بينما الاحتمال الذي تحقق أصبح هو الواقع. وليست القوانين، بما هي عليه من أهمية باعتبارها أهم القواعد التي يقوم عليها وجود المجتمع، أمورًا يمكن نقضها والعدول عنها بسهولة، أو حتى بصعوبة تدخل في حيّز الإمكان، لأن إلغاء التاريخ مستحيل، ولا بد من السير إلى الأمام.

---

٢٥ عبد الرزاق أحمد السنهوري، «تنقيح القانون المدني المصري وعلى أي أساس يقوم؟» القانون والاقتصاد (١٩٣٣)، أعادت جامعة القاهرة نشره في: عبد الرزاق أحمد السنهوري، **مجموعة مقالات وأبحاث الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري**، جمع وتقديم نادية عبد الرزاق السنهوري وتوفيق محمد الشاوي (القاهرة: جامعة القاهرة، ١٩٩٢)، ج ١، ص ٥٦-٥٧.

٢٦ فرحات، **البحث عن العقل**، ص ٢٥٢.

هكذا أصبح التشريع الوضعي هو المصدر الأول للقانون، ولم يعنِ ذلك فناء المصادر الأخرى، وإنما ظلت سارية في ما لم ينظمه القانون بقاعدة آمرة، أو لم ينظمه الأطراف باتفاقهم؛ فالعرف والدِّين يظلان مصادر تكميلية في حقل القانون، والقواعد الموضوعة نفسها -في الغالب الأعم- لا تتناقض مع القواعد المستمدة من الشريعة، فضلًا عن بقاء الدِّين مصدر القاعدة القانونية في مجال الأحوال الشخصية.

أيًا يكن الأمر في شأن تلك القوانين، فإنها وضِعت موضع التطبيق، وأصبحت واقعًا يتعامل على أساسه الخصوم والقضاة. وأدت خمسون سنة من العمل بها واجتهادات القضاء، وإعمال المصادر الأخرى للقانون إلى جانب التشريع، إلى تطوير قواعدها إلى حد بعيد، بحيث أضفت عليها طابعًا محليًا، وأظهرت، في الوقت نفسه، الحاجة إلى إعادة النظر فيها. وكان السنهوري، بما توافر له من علم وخبرة وإخلاص للبحث والوعي برسالة تاريخية هو رافع لواء تجديد القانون المدني المصري -وهو الشريعة العامة في مجال القانون- وصاحب الدور الأكبر في تجديده[٢٧].

ولقيت الدعوة إلى تنقيح القانون المدني استجابة واسعة حتى أعلن وزير الحقانية في الاحتفال الخمسيني في المحاكم الوطنية سنة ١٩٣٣ اعتزام الحكومة تعديل التقنين المدني والتقنينات الأخرى تعديلًا شاملا[٢٨]، وأُنجزت المهمة سنة ١٩٤٨ ليعمل بالتنقيح ابتداء من ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٩، أي في اليوم الذي توحد فيه قضاء مصر بزوال القضاء المختلط[٢٩].

علاوة على أحكام القانون المدني الأول، ونتاج عمل القضاء والفقه فيها لمدة سبعين سنة والقانون المقارن، أولى القانون الجديد الفقه الإسلامي مكانة ملحوظة بين المصادر التي استقى منها أحكامه. وقد ذكرت ذلك لجنة القانون المدني في مجلس الشيوخ في تقريرها، فقالت «وتبيّنت اللجنة كذلك أن المشروع اعتمد على الشريعة الإسلامية إلى حد بعيد بين مصادره، فجعلها مصدرًا عامًا يرجع إليه القاضي إذا لم يجد حكمًا في التشريع أو العرف، وجعلها مصدرًا لطائفة لا يستهان بها من أحكامه، ولا ينكر ما للفقه الإسلامي من مكانة رفيعة بين مذاهب الفقه العالمي، فكيف لا وقد كان ولا يزال معتبرًا القانون العام في كثير من المسائل في مصر. وفي تقوية الصلة بين المشروع وأحكام الشريعة إبقاء على تراث روحي حري بأن يصان ويُنتفع به». وبعد أن عدّد التقرير الأحكام المأخوذة عن الفقه الإسلامي خلص إلى القول: «.. كان مسلك المشروع قويماً ارتاحت إليه اللجنة وآنست فيه اتجاهًا إلى تقدير ما للفقه الإسلامي من مزايا أدركها علماء الغرب منذ زمن بعيد، وبقي على دول الشرق أن تحلها المحل الخليق بها، وأن تعبّر عمليًا عن اعتزازها بها وحرصها على استدامتها. ولعل من نافلة القول أن يشار إلى أن هذا المسلك أمعن في رعاية ما للماضي من حرمة، وأبلغ في قضاء حق القدماء الذين تعهدوا الفقه الإسلامي باجتهادهم وأسبغوا على أحكامه من المرونة ما جعلها تتسع لما درج عليه الناس في معاملاتهم»[٣٠].

وعن جعل الشريعة الإسلامية الأساس الأول الذي يُبنى عليه تشريعنا المدني، يقول الفقيه القانوني الكبير السنهوري، العالم بما يعنيه القانون عمومًا والقانون المدني بشكل خاص: «فلا يزال أمنية من أعز الأماني التي تختلج بها الصدورَ وتنطوي عليها الجوانح. ولكن قبل أن تصبح هذه الأمنية حقيقة واقعة، ينبغي أن تقوم نهضة

٢٧ عبد الرزاق أحمد السنهوري: **مجموعة مقالات، والوسيط في شرح القانون المدني**، تنقيح أحمد مدحت المراغي (الإسكندرية، مصر: منشأة المعارف، ٢٠٠٤)، ج ١: **نظرية الالتزام بوجه عام**، ص ١٢-١٧.

٢٨ غاي بيخور، مدونة السنهوري القانونية: **نشوء القانون المدني العربي المعاصر (١٩٣٢-١٩٤٩)**، ترجمة رشا جمال، مراجعة عبد الحسين شعبان (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص ١٣٣- ١٣٤.

٢٩ السنهوري، **الوسيط**، ص ٢٠ – ٢٨.

٣٠ المصدر نفسه، ص ٤٥، نقلًا عن: مصر، وزارة العدل، **القانون المدني: مجموعة الأعمال التحضيرية**، ج ١، ص ١٣١-١٣٢.

علمية قوية لدراسة الشريعة الإسلامية في ضوء القانون المقارن»[٣١]. ولقد وضع السنهوري علامة كبرى على هذا الطريق بكتابه الرائد الفريد **مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي**[٣٢] الذي يدل على معرفة عميقة بالفقه الإسلامي، أضيفت إلى معرفته العميقة بالقانون المقارن، فأنتجت عملًا لا نظير له، وقمة لم يدانِها أحد من الداعين إلى تطبيق الشريعة رغم تطاول العهد، في مفارقة تشهد على الفارق الكبير بين عمل المحترفين من جيل المؤسسين الحقيقيين للقانون المصري، وضجيج من يرفعون شعار تطبيق الشريعة في أيامنا هذه في شعبوية وخفّة، ومن دون امتلاك العلم أو القدرة اللذين يجب توافرهما فيمن يتصدى لوضع أسس حياة المجتمع. وقد أشار السنهوري إلى أسلاف هؤلاء (ممّن كانوا بالمعايير العامة لتفاوت مستوى الفكر القانوني بين الجيلين أكثر علمًا) بقوله: «وقد حاول بعض رجال القانون أن يستبقوا الحوادث، فدرسوا الشريعة الإسلامية دراسة سطحية فجّة لا غناء فيها، وقدّموا نموذجًا يشتمل على بعض النصوص في نظرية العقد، زعموا أنها أحكام الشريعة الإسلامية، وهي ليست من الشريعة الإسلامية في شيء. ودار في شأن هذه النصوص حوار عنيف في لجنة القانون المدني بمجلس الشيوخ»[٣٣]. «وبديهي أن الشريعة الإسلامية لا تُخدم عن طريق أن ينسب إليها ما ليس منها، وإنما تخدم عن طريق دراستها دراسة علمية صحيحة، وأول شرط لهذه الدراسة هي الأمانة العلمية. ولا يعيب الشريعة الإسلامية أنها لا تطاوع في بعض نظرياتها ما وصل إليه القانون الحديث من نظريات معروفة، ولكنها يعيبها أن تشوه مبادئها وأن تمسخ أحكامها»[٣٤].

لقد تعامل السنهوري، وجيله من القانونيين العظام، مع الفقه تعاملًا فنيًا قانونيًا موضوعيًا، ينزع عنه الغلاف الدِّيني، وينظر إليه في إطار التاريخ، «على أنه لا يحتوي جماع البنية الحقوقية للمجتمع، بل على أنه من التاريخ وإليه، يقوم في ظروف تقيمه، وتنزع عنه المناسبة»[٣٥]. وكان من شأن هذا التوجه أن عارضه الإخوان المسلمون، وعبّر عن ذلك حسن الهضيبي خلال مناقشة المشروع في مجلس الشيوخ بأن صواب المشروع وخطأه سيان لأن كل قانون يجب أن يقوم على القرآن والسنّة، وأن ما يؤخذ من التشريعات الغربية يجب أن يكون قابلًا للرد على هذين المصدرين. كما عارضه حزب الوفد لموقف سياسي، إذ كان السنهوري قد انشق عن الحزب سنة ١٩٣٧، وأعلن الأزهريون معارضتهم بعدم إبداء الرأي رغم دعوتهم. وكانت المعارضة، وما زالت، غير معتمدة على أكثر من ترداد الشعارات العامة، وكان جليًا في المناقشات التفوق الفكري والعلمي الكبير للسنهوري على مناهضيه[٣٦]. ويبدو أن من لم يستطيعوا مناهضة السنهوري لم ينسوا ثأرهم مع قانونه المدني حتى الآن، وأنهم لم يتخطوا مرحلة الشعارات العامة ومرحلة انتحال النظريات والقواعد القانونية الغربية ونسبتها إلى مذاهب في الفقه الإسلامي، مع تبديل ألفاظها، كما سبق وأشار السنهوري نفسه!

لقد توصل مشرّعو الفترة الليبرالية في التاريخ المصري، ضمن ما توصلوا له من حلول عملية مبدعة للعلاقة بين الدِّين والدولة بسيرهم على درب المفكرين والمشرعين الأوروبـيـين، إلى حل ناجع لمشكلة مرجعية الشريعة في عالم القانون المصري، هي فكرة النظام العام التي ظهرت بعد فصل القانون عن أساسه الدِّيني، لما ثبت من أن القاعدة

---

٣١ المصدر نفسه، ص ٤٧.
٣٢ عبد الرزاق أحمد السنهوري، **مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي**، ٢ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي؛ مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٧).
٣٣ السنهوري، **الوسيط**، ج ١: **نظرية الالتزام بوجه عام، مصادر الالتزام**، ص ٤٧.
٣٤ المصدر نفسه، ص ٤٨.
٣٥ عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٢١٥.
٣٦ المصدر نفسه، ص ٢١٦.

القانونية -أيًّا يكن مصدرها- تجد في القبول الجمعي العام سندها الأساسي في البقاء والفاعلية[٣٧]. وأنها -إذا لم تلق هذا القبول الجمعي- تعرضت لجميع صور التملص والخرق كلما كان ذلك ممكنًا. وقد اكتشفت الدولة الحديثة ذلك، ومن ثم لجأت إلى تلك الأداة القانونية لضبط السلوك الاجتماعي في ما لا يستطيع عنصرا الجبر والجزاء تحقيقه[٣٨].

وقد عرّفت محكمة النقض النظام العام بأنه «يشمل القواعد التي ترمي إلى تحقيق المصلحة العامة للبلاد سواء من الناحية السياسية أو من الناحية الاجتماعية أو الاقتصادية والتي تتعلق بالوضع الطبيعي المادي والمعنوي لمجتمع منظم، وتعلو فيه على مصالح الأفراد وتقوم فكرته على أساس مذهب علماني بحت يطبق فيه مذهبًا عامًا تدين به الجماعة بأسرها ولا يجب ربطه البته بأحد أحكام الشرائع الدِّينية، وإن كان هذا لا ينفي قيامه أحيانًا على سند ممّا يمت إلى العقيدة الدِّينية بسبب متى أصبحت هذه العقيدة وثيقة الصلة بالنظام القانوني والاجتماعي المستقر في الجماعة، بحيث يتأذى الشعور العام عند عدم الاعتداد به»[٣٩].

على أن هذه الحلول الموفقة لم يُكتب لها الدوام؛ فعلى الرغم من أن مصر شهدت في ظل دستور ١٩٢٣ فترة من أزهى عصور تاريخها الحديث، أدى تآمر الملك والمحتلين الإنكليز المستمر على الحياة الدستورية والديمقراطية من جانب[٤٠]، وقصور النظرة الاجتماعية للصفوة الحاكمة في ظل ذلك الدستور وما أدى إليه من تفاقم الاحتجاج الاجتماعي من جانب آخر، وتأكّل الدور السياسي لحزب الوفد الممثّل الدائم للأغلبية والركود الذي أصاب قضية إنهاء الاحتلال الإنكليزي لمصر من جانب ثالث، إلى تصاعد الأزمة السياسية-الاجتماعية بحيث عجزت مؤسسات الحكم عن استيعابه أو تجاوزه، لاسيما بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥. وتفاقمت أزمة الحكم حتى استولى الجيش على السلطة في ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢. ثم جاءت زعامة جمال عبد الناصر التاريخية المتميزة بخطابها الشعبوي، والتي أدت إلى توحيد الشعب خلف القائد، كما أدت -باجتماعها مع تنامي النزوع السلطوي ومصادرة الحياة السياسية- إلى انطفاء الليبرالية، فأصبح المجتمع موحّدًا في الفكر والإرادة، رافضًا التنوع والاختلاف، أي باختصار أصبح شموليًا. وأدت سياسة التأميم والتمصير إلى هجرة الجاليات الأجنبية التي كانت تضفي على مدن العصر الملكي المزدهرة تنوعًا حضاريًا وثقافيًا واسعًا، وأحلت محلها جموعًا من سكان الريف الوافدين إلى عالم المدن بحثًا عن مستوى معيشي أرقى، من خلال التوظيف في القطاع العام وجهاز الدولة الذي وسعته برامج التنمية الناصرية، والحاملين -رغم تلقّيهم التعليم- لثقافة ريفية يغلب عليها الطابع الدِّيني. ومع الانفجار السكاني الذي أتاحه الشعور بالأمان وانفتاح آفاق المستقبل خلال الفترة الناصرية، بدأت المدن -في الفترة التالية لحرب ١٩٧٣- تحاط بحزام من الفقر، فتم ترييف المدن على صعيد المظاهر الحضارية وعلى صعيد الأفكار، وحلت

---

٣٧ عماد طارق عبد الفتاح البشري، «فكرة النظام العام في التشريع الإسلامي: النظرية والتطبيق، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقوانين الوضعي،» اشراف محمد كمال الدين إمام وعكاشة محمد عبد العال (رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، [د. ت.])، ص ١٣٠.

٣٨ المصدر نفسه، ص ١٣٢.

٣٩ حكم النقض في الطعن رقم ١٦ لسنة ٤٨ ق، جلسة ١٧/ ١/ ١٩٧٩.

٤٠ وفي هذا السياق ألغى الملك فؤاد الدستور ١٩٢٣ وأصدر دستورًا جديدًا في ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٣٠ كان نقضًا لأسس الديمقراطية والملكية الدستورية التي أقامها دستور ١٩٢٣، اعتمادًا - كما يبين من بيان حكومة إسماعيل صدقي باشا في شأن مبررات ذلك الانقلاب الدستوري - على حجج تماثل إلى حد بعيد حجج اللورد دوفرين في إلغاء دستور ١٨٨٣. على أن الاحتجاجات الشعبية المتواصلة بقيادة الوفد أرغمت الملك على إلغاء دستور ١٩٣٠ في ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٤ والعودة إلى دستور ١٩٢٣ في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٣٥. انظر: المتولي، ص ١١٩-١٥٨، وعلي شلبي ومصطفى النحاس جبر، **الانقلابات الدستورية في مصر، ١٩٢٣-١٩٣٦** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١)، ص ١٤٧-٢٠٥.

المفاهيم وطرائق التفكير الدِّينية (بعد هزيمة ١٩٦٧) محل كلٍّ من الليبرالية الملكية والقومية الناصرية. وبدأت عملية مراجعة اجتماعية وثقافية واسعة لمسيرة التحديث التي بدأت قبل ما يزيد على قرن ونصف قرن من الزمان. وعمد النظام الساداتي إلى استغلال تصاعد الشعور الدِّيني بحثًا عن قاعدة شعبية في مواجهة أزماته وبقايا النظام الناصري. وكانت هجرة المصريين إلى الخليج رافدًا زاد في أثر الوعي الدِّيني. وكما انفتحت الدولة تجاه الخارج تراخت قبضتها على المجتمع في الداخل، وأخذت تنسحب من التزاماتها العامة، وتركت الناس وشأنهم في تدبير معيشتهم، وفي الانفلات من القانون، وفي تنظيم أمور مجتمعهم، فلجأ الناس إلى دينهم وشريعته، وانتشر التيار الاسلامي وازدهر على الصعيدين الاجتماعي والسياسي.

كان انبعاث التيار الإسلامي على نحو واسع وحادٍّ، وهو التيار الذي سبقه مد يساري يشابهه في الاتساع والحدة، دلالةً على تفكك الأساس المعنوي للدولة وضعفها الفعلي بعد انكسار الناصرية، والحاجة إلى تأسيس جديد. ولم يكن ذلك ناجمًا عن ضعف الدولة في فترة السادات فحسب، بل كان ناجمًا أيضًا عن قوة الدولة الناصرية المتجاوزة حدّ الاعتدال، بحيث بدت الدولة الساداتية البالغة ما دون حد الاعتدال كأنها انهيار تام أو انحلال يستدعي إعادة البناء على أسس مغايرة. وأدى ذلك كله إلى وضع مسيرة التحديث، التي بدأت قبل ما يقارب قرنين، موضع التساؤل، وأصبح مفهوم الدولة القومية الحديثة مطروحًا لمراجعة فكرية واسعة، وتصاعدت الدعوة إلى العودة إلى الشريعة الإسلامية باعتبارها النظام القانوني المتجذر في مجتمعنا[٤١].

في هذا الإطار، وفي سياق مساعي النظام الساداتي لاستقطاب تأييد الجماهير، تضمنت المادة الثانية من دستور ١٩٧١، إضافة إلى النص التقليدي على الإسلام كدين للدولة، أن تكون الشريعة الإسلامية مصدرًا رئيسًا للتشريع. وقد استدعى ذلك إعادة طرح عملية الانتقال من الشريعة الإسلامية إلى القوانين الحديثة على بساط البحث مجددًا. وساهم رجال القانون بدورهم في ذلك. وتُوّج ذلك الجهد بتعديل المادة الثانية من الدستور بجعل الشريعة المصدر الرئيس للتشريع، ضمن تعديل الدستور بموجب استفتاء ٢٢ أيار/ مايو ١٩٨٠.

يمكن القول إن هذا التوجّه، أي أن تكون الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع، توجّه قديم في الجسم القضائي والتشريعي المصري، وكان له مؤيدوه على الدوام، وهذا مفهوم في ضوء أن التوجّهات المنادية بكمال الشريعة وأحقيتها في أن تكون القانون العام في البلاد لم تختفِ من الوجود بعد الأخذ بالتقنينات الحديثة. ونشير في هذا الصدد إلى الحكم الصادر من محكمة القضاء الإداري في جلسة ٢٦ أيار/ مايو١٩٥٢ في الدعوى رقم ١٩٥ لسنة ٤ قضائية، وقد ورد في مدوناته، «**ما نص عليه الدستور في المادة (١٤٩) من أن الإسلام دين الدولة الرسمي؛ فعبارة مطلقة كهذه تقطع بأن أحكام الإسلام لها السيادة التامة في هذه البلاد، ترفع كل ما يعترضها وتزيله، وكل تشريع يصدر مناقضًا لها يكون غير دستوري**. وهذا النص من الإطلاق والشمول والعموم بحيث لا يسمح بأي مدخل لريبة المستريب أو لظن من المتظننين»[٤٢].

٤١ في تفسير نشأة التيار الإسلامي الراهن وصعوده في مصر، انظر على سبيل المثال: عبد الله محمد حسنين شلبي، «الحركات السياسية الإسلامية في المجتمع المصري ١٩٧٠-١٩٨٥: دراسة سوسيولوجية للفكر والممارسة،» اشراف سمير نعيم أحمد (رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٤)؛ هاله مصطفى، **الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك** (القاهرة: القاهرة: مركز المحروسة، ١٩٩٦)، الكتاب في الأصل رسالة دكتوراه، قدمت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤؛ رفعت محمد سيد أحمد، «العلاقة بين الدِّين والدولة في مصر ١٩٥٢-١٩٧٠،» (رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٤)، ونبيل عبد الفتاح، **المصحف والسيف: صراع بين الدين والدولة في مصر، رؤية أولية للقضايا الأساسية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٥).

٤٢ حكم محكمة القضاء الإداري في الدعوى رقم (١٩٥) لسنة (٤) قضائية في جلسة ٢٦ أيار/ مايو١٩٥٢.

لم يمض وقت طويل على تعديل الدستور في أيار/ مايو ١٩٨٠ حتى كانت الأزمة السياسية تأخذ بخناق نظام السادات. وتصاعدت المعارضة له حتى عمّت الشعب المصري، وظهرت أنياب الجماعات الإسلامية. وفي ٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨١ اغتيل السادات، وشرعت الجماعة الإسلامية والجهاد في محاولة مسلحة للاستيلاء على السلطة، مفتتحين بذلك عقدًا من الصدام الدموي بين النظام والتيارات الجهادية.

في ذروة تلك الأزمة، انتبه مجلس الشعب، الداعي إلى تطبيق الشريعة كمصدر وحيد للقانون، إلى ما يجري على الأرض، فانعقدت اللجنة الخاصة التي ألّفها المجلس للرد على خطاب الرئيس السادات مساء السبت في ٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٨١، وجاء في تقريرها: «ولا يفوتنا أن ننوّه إلى أن الانتقال من النظام القانوني القائم حاليًا في مصر والذي يرجع إلى أكثر من مائة سنة إلى النظام القانوني الإسلامي المتكامل يقتضي الأناة والتدقيق العلمي، بل وتحف به الكثير من العقبات الفنية والصعوبات التشريعية، ومن ثم فإن تغيير النظام القانوني جميعه ينبغي أن يتاح لواضعيه والقائمين عليه الفترة الزمنية المناسبة حتى تجمع هذه القوانين متكاملة في إطار القرآن والسنّة وأحكام المجتهدين من الأئمة والعلماء، فضلًا عن إتاحة الفرصة لضرورة إعداد وتدريب من سيقومون بالتطبيق»[٤٣].

في أعقاب ذلك، قدمت لجنة الشؤون الدِّينية والاجتماعية والأوقاف في مجلس الشعب إلى المجلس تقريرًا في ٢٢ نيسان/ أبريل ١٩٨٥، تناولت فيه موضوع تنقية القوانين ممّا يخالف أحكام الشريعة، وأهابت بالجميع أن يعالجوا هذه القضية بالحكمة والهدوء والتروي، بعيدًا عن الإثارة والمزايدة، وصولًا إلى الهدف الأسمى الذي لا يختلف أحد عليه، وهو تنقية القوانين ممّا يخالف الشريعة الإسلامية، على أن يكون ذلك بأسلوب علمي ومتدرج؛ «فالشريعة الإسلامية ليست هي الحدود فحسب، أو الانغلاق والانفصال عن المجتمع، كما أن الإسلام ليس قطعًا أو رجمًا، وأن الطريق إليه ليس بالعقاب وحده وإنما بالإصلاح الشامل أولًا»[٤٤].

وفي ٤ أيار/ مايو١٩٨٥ ألقى وزير الدولة لشؤون مجلسي الشعب والشورى في مجلس الشعب بيان الحكومة في هذا الشأن، وكان في البيان ترحيب بتقرير اللجنة، مع تأكيد أن «مصر ينظم التشريع فيها قوانين مستقرة أساس قواعدها من الشريعة السمحاء، نتيجة لتمسك المصريين بدينهم، والقانون المدني وغيره من القوانين شاهد على ذلك. وإن المدرسة القضائية في مصر مدرسة راسخة استقرت نظمها في ضوء أحكام الدستور والقوانين التي تتفق في جوهرها والشريعة الإسلامي، وليس من اليسير بناء نظام قضائي جديد على هذا المستوى»[٤٥].

وقد وافق المجلس في الجلسة ذاتها على تقرير لجنة الشؤون الدِّينية والاجتماعية والأوقاف، وما انتهى إليه من توجيهات في مجال التشريع والدعوة الإسلامية، وعلى ما جاء في بيان الحكومة في هذا الصدد.

هنا استُبدل الهدف، فحلّت تنقية القوانين ممّا يخالف أحكام الشريعة محل إصدار قوانين مستمَدة من الشريعة. وأضيفت هذه المهمة إلى مستقبل غير محدد، مع التشديد على أن قوانيننا القائمة -خصوصًا المدنية منها- متوافقة مع الشريعة إلّا في النزر اليسير، والانتباه إلى أن التشريع مهمة يجب أن تؤخذ بما تستحقه من الجدية والمهنية. وإن موقف مجلس الشعب والحكومة على هذا الصعيد جزء من تعديل شامل لسياسة النخبة التي كانت تحرك هذه

٤٣ مصر، مجلس الشعب، **موسوعة المبادئ الدستورية** ([القاهرة: مطبوعات مجلس الشعب، ٢٠٠٠])، ج ١، ص ١٣٢.
٤٤ المصدر نفسه، ص ١٣٣ - ١٣٤.
٤٥ المصدر نفسه، ص ١٣٥- ١٣٦.

المؤسسات، في إطار السعي إلى احتواء الاتجاه الإسلامي المتصاعد ومواجهة الفهم الشعبوي لتعديل المادة الثانية من الدستور، على أنه انقلاب يحدث بين ليلة وضحاها ويكفل تخلص مصر من جميع مشكلاتها.

لم يمر وقت طويل حتى أبدت المحكمة الدستورية العليا رأيها، واختطّت لنفسها (ومن ورائها كثير من المحاكم، خصوصًا في القضاء الإداري) منهجًا تصدت فيه للفصل في ما لا يتعارض من نصوص القوانين مع مبادئ الشريعة، وأعادت به الكرة إلى ملعب الساسة والمشرعين، في ما وجدت فيه تعارضًا بين القوانين السابقة على التعديل ونص المادة الثانية بعد تعديله. فجمعت، في طائفة من الأحكام، بين تعارض النص التشريعي المطعون فيه مع المادة الثانية من الدستور، وتعارضه مع نصوص أخرى في الدستور، وأقامت حكمها بعدم دستورية التعارض مع تلك النصوص مجتمعة.

أمّا في المواد التي وجدت فيها المحكمة تعارضًا مع نص المادة الثانية بعد تعديله لا يؤازره تعارض مع قاعدة دستورية، فقد أرست المحكمة في كثير من أحكامها قاعدة مؤدّاها أن نص المادة الثانية بعد التعديل يفرض على المشرّع التزامين: **الأول** هو التقيد بأحكام الشريعة الإسلامية في التشريعات التي يصدرها بعد نفاذ التعديل الدستوري، و**الثاني** هو مراجعة التشريعات التي صدرت قبل التعديل لتنقيحها من أي مخالفة لأحكام الشريعة، معتبرة أن ذلك من قبيل الالتزام السياسي. ورفضت طعونًا كثيرة كانت قد قُدمت إليها في شأن عدم دستورية نصوص تشريعية عدة صادرة قبل نفاذ تعديل المادة الثانية من الدستور عام ١٩٨٠، وأبرزها تلك المتعلقة بنصوص القانون المدني بصدد الفوائد، ومنها حكمها في الدعوى رقم ٢٠ لسنة ١ دستورية بتاريخ ٤ أيار/ مايو ١٩٨٥، برفض الطعن بعدم دستورية المادة ٢٢٦ من القانون المدني التي تجيز المطالبة بفائدة محددة عند التأخر في الوفاء بمبلغ من النقود، وهو الذي حدد أسس اتجاه المحكمة الدستورية في هذا الموضوع، وترددت عباراته في كثير من أحكامها اللاحقة، فورد ضمن أسبابه «أن ما ذهب إليه المدّعي من أن مقتضى تعديل المادة الثانية من الدستور هو جعل مبادئ الشريعة الإسلامية قواعد قانونية موضوعية واجبة الإعمال بذاتها ومن فورها على ما سبق هذا التعديل من تشريعات، بما يوجب نسخ ما يتعارض منها مع تلك المبادئ، مردود بما سبق أن عرضت له المحكمة عن حقيقة المقصود من ذلك التعديل، وهو أنه قيد استحدثه الدستور على سلطة المشرع في شأن المصادر التي يستقي منها أحكامه التشريعية، وأنه لا يمكن إعماله إلّا بالنسبة للتشريعات اللاحقة على فرضه دون التشريعات السابقة، كما ينقض القول ما تضمنته الأعمال التحضيرية لمشروع التعديل على ما سلف إيضاحه من أن المنوط به إعمال القيد المشار إليه هو السلطة المختصة بالتشريع، بالإضافة إلى أن المشرّع الدستوري لو أراد جعل مبادئ الشريعة الإسلامية من بين القواعد المدرجة في الدستور على وجه التحديد، أو قصد أن يجري أعمال تلك المبادئ بواسطة المحاكم التي تتولى تطبيق التشريعات دون ما حاجة إفراغها في نصوص تشريعية محددة مستوفاة للإجراءات التي عينها الدستور، لما أعوزه النص على ذلك صراحة».

وبذلك انضمت المحكمة الدستورية، وهي أعلى مراتب السلطة القضائية، إلى السلطة التنفيذية في تقريرها المقدّم إلى مجلس الشعب في ٤ أيار/ مايو١٩٨٥ الآنف الذكر، والسلطة التشريعية التي وافقت عليه، أي إن الدولة في سلطاتها الثلاث (أو النخبة التي كانت تسيّر تلك المؤسسات الثلاث وتحدّد توجهاتها)، تبيّنت الصعوبات الحقيقية في تطبيق هذا الشعار، وانتبهت إلى مغزاه في تغيير أسس المعادلة التي استقرت عليها العلاقة بين الدولة والدِّين في مصر منذ ما يقارب مئة وخمسين سنة، وانتبهت إلى الحدود التي يمكنها أن تصل إليها في مسايرة الرأي العام والاتجاهات الدِّينية المتصاعدة، وغلّبت الطبيعة المحايثة للدولة الحديثة كدولة مدنية، بل وعلمانية، مهما بلغ الاحترام والمكانة التي توليها للدِّين في دستورها وتشريعها.

والواقع أن الشُقّة، في حقل العاملين بالمهنة القانونية، بين المنادين بتقنين الشريعة والقائلين بعلمنة القانون، ليست بعيدة، فالقائلين بعلمانية القانون يعترفون بالدِّين مصدرًا موضوعيًا له وجزءًا مهمًا من مكونات النظام العام، والقائلين بتقنين الشريعة يعترفون بضرورة مراعاة الواقع وتجنّب الحرج والمشقة[٤٦]. وتيارات الإسلام السياسي الراهنة -إذا صرفنا النظر عن التيارات التكفيرية والجهادية المنعزلة عن المجتمع والسلفية الداخلة بعد كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ إلى عالم السياسة ولا يعوّل عليها كثيرًا في مجال صوغ قواعد العيش المشترك- قد قبلت، قولًا وفعلًا، بمفهوم الدولة الحديثة، وتعريفها لأركانها، وأجهزتها، وحقوق مواطنيها وعلاقتها بالعالم[٤٧].

إن النظر إلى القواعد القانونية التي يقوم عليها نظام المجتمع بما تستحقه من الجد والتجرد، والابتعاد عن استخدام الدِّين في السياسة -من جانب الدولة كما من جانب مناوئيها- وترقية وعي الجمهور، ووعي رجال الدولة بدورها وفلسفة نظمها، والتصدي الشجاع لمشكلات الواقع وأوهام الجمهور، كلّ ذلك كفيل بأن يرسي العلاقة الصحيحة بين الدولة الحديثة وقوانينها وبين الدِّين. والمشكلة في مصر ليست في علاقة الدولة الحديثة بالدِّين، ولا في الدور الذي يمحضه النظام الدستوري المصري للدِّين، بل هي في الأزمات الاجتماعية والدولة المستبدة. والمعركة السياسية التي دارت رحاها خلال الأشهر التي تلت الثورة حتى الآن، وشغلت الرأي العام وأدوات الاتصال الجماهيرية، من صحف وتلفزة، حول طبيعة الدولة: دينية أو مدنية، هي معركة زائفة؛ فلا الإخوان يسعون إلى دولة دينية، ولا الليبراليون والعلمانيون يسعون إلى الإخلال بالواجهة المزدوجة للدولة المصرية الحديثة التي ظهرت منذ بدء تشكيلها على يد محمد علي وخلفائه. وسيعمل جميع فرقاء السياسة من خلال مؤسسات الدولة وجهازها في مصر الذي هو جهاز علماني، من حيث تركيبته وأهدافه. والإخوان المسلمون وحزبهم لا ينوون، ولا يستطيعون، تغيير طبيعة الدولة هذه. والظلال الدِّينية التي يضعونها على صورة الدولة في دعايتهم الرسمية قبل الثورة وقبل تأسيس حزب الحرية والعدالة، ويغضون الطرف عنها في دعاية أنصارهم بعد ذلك، تندرج في إطار الدعاية السياسية واستقطاب الجمهور، والاستفادة من تدنّي وعيه كما هو بدلًا من السعي إلى تغييره وتنويره.

في ظني -ونحن على أعتاب تلقّي مشروع دستور الجمعية التأسيسية الثانية- أن المعركة الحقيقية بصدد الدستور هي بين الثابت والمتحول في جهاز الدولة؛ بين المؤسسات التمثيلية القابلة للتداول عبر الانتخابات، وبين بيروقراطية الدولة العتيدة في مصر، وموضعها هو الباب الذي ينظم السلطات العامة واختصاصاتها في الدستور. ولا أظن أن هناك خلافًا حقيقيًا حول مضمون الأبواب الأربعة الأولى من دستور ١٩٧١، التي تحدد طبيعة الدولة ومقوّمات المجتمع وحقوق المواطنين وحرياتهم.

إن المهمة المطروحة على عاتق الجمهورية الثانية تتجاوز أفق المطالب الاقتصادية للطبقات الكادحة إلى إعادة بناء الدولة والمجتمع على أسس جديدة أكثر عدلًا وإنسانية؛ فالدولة في حالة من الضعف والترهل نتيجة

٤٦ في إطار موقف عقلاني مبكر من تطبيق الشريعة، انظر، أحمد كمال أبو المجد، «العقل وتطبيق الشريعة الإسلامية،» **العربي**، العدد ٢١٤ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٦)، وأعيد نشره في: أحمد كمال أبو المجد، **حوار لا مواجهة** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٨٢ -٩١.

٤٧ انظر على سبيل المثال: ناصيف نصار، **تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر** (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، إدارة التأليف والترجمة، ١٩٨٦)، وعبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، وهو ما يمكن أيضًا تلمسه في كثير من الدراسات والكتابات الإسلامية الحديثة والمعاصرة.

تراجع دورها في الحقبة الساداتية، وعجزها، وفسادها الواسع في الحقبة المباركية. وقد نتجت من ذلك حالة من الانحطاط الشديد في التعليم والأخلاق وتطبيق القانون، وغياب الوعي بماهية تلك الأمور وغيرها وضرورتها، وهو ما أدى بالدولة إلى ما يقارب الزوال، وبالمجتمع إلى ما يقارب التحلل. لقد بُنيت تلك الدولة من أعلى، واستنادًا إلى أساليب السلطة المستبدة للحكام المستنيرين المصريين، وغرست مفاهيمها الحداثية، بما فيها العلمانية، عبر الأساليب ذاتها، لا عبر تطور واختمار في أحشاء المجتمع المصري، فاقترنت بالسلطة والاستبداد. كما أن جهود المفكرين والسياسيين المستنيرين المصريين أثمرت عبر عقود تعزيزًا لمفاهيم الحداثة، ما دامت الدولة في عهودها الليبرالية والناصرية قوية وقادرة على القيام بدورها السياسي والاجتماعي، فلمّا تراجعت وضعفت نتيجة إخفاق المشروعين الليبرالي والناصري على السواء، علا نجم تيار الإسلام السياسي، وتحقق له أخيرًا الوصول إلى مقاعد الحكم لتطبيق رؤاه التي لن يكون أمامه سوى التخلي عنها لصالح المحتوى الحقيقي: الحكم والسلطة. ولعل في ذلك فرصة ليسلك الشعب طريقه نحو الحداثة والتنمية والعدالة الاجتماعية، عبر تطوره الذاتي بطريقة ديمقراطية وشعبية وجذرية حقًا.

من المفترض أن يكون يوم إعلان الدستور الجديد المزمع إصداره يوم ولادة الجمهورية الثانية، التي نأمل جميعًا أن تكون أفضل من الجمهورية الأولى، ومتفوقة عليها، ومحققة لأهداف أغلبية المصريين الساحقة ورغباتها، ومراعية للتوازن بين الحقوق السياسية والحقوق الاجتماعية، ولا تحمي حقوقًا على حساب حقوق أخرى، أي لا تحمي الحقوق السياسية على حساب الحقوق الاجتماعية، كما فعلت ليبرالية ما قبل ١٩٥٢ الملكية، ولا تحمي الحقوق الاجتماعية على حساب الحقوق السياسية كما فعلت جمهورية ما بعد ١٩٥٢ الناصرية، ولا تهدر الاثنين لحساب مصالح فئة في المجتمع وتحالفاتها الدولية كما فعل خلفاء ناصر؛ جمهورية تحقق الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية معًا.

فائق حويجة *

دولة القانون في الدستور السوري: قراءة في الدستور السوري الدائم وتجديده المطابق

من العدل والمواطنة الكاملة المتساوية اللذين يفترضهما الدستور في مفهومه النظري، بوصفه معيارًا قانونيًا أعلى، إلى التعبير عن إرادة الشعب العامة، والاعتراف بحكم القانون واحترام فصل السلطات، وصولًا إلى إقرار الإشراف القضائي على أعمال الإدارة، ترتسم معالم الضوء الذي تتناول فيه هذه الورقة الدستور السوري الدائم لسنة ١٩٧٣ استكشافًا لمدى تجسيده دولة القانون.

تأتي أهمية الورقة أيضًا من أنَّ الدستور السوري لسنة ٢٠١٢، الذي دُعي أيضًا «دستور الأزمة»، يبقى - على الرغم من تجاوزه المادة الثامنة من الدستور الدائم، التي تنصّ على قيادة حزب البعث العربي الاشتراكي للمجتمع والدولة، ومحاولته التخلص من عبء الأيديولوجيا القومية الاشتراكية التي كانت تعشش في ثنايا الدستور الدائم وديباجته - نوعًا من إعادة إنتاج الدستور الدائم من دون أي تغييرات ذات مغزى. وهو ما يجعله، بحكم ظروف إنتاجه، محكومًا بالفشل، إذ يعيد إنتاج الدولة التسلطية في ظل انقسام مجتمعي حاد، ويفتقد الصفات الأساسية للعقد الاجتماعي وبرنامج العمل اللذين تطمح البلاد عمومًا إلى أن تتوافق عليهما أو أن تسير على هديهما باتجاه التقدم الاجتماعي والازدهار الإنساني.

مقدّمة

يمثّل الدستور، في مفهومه العام، جماع تطور الفكر القانوني العالمي في ما يتعلّق بنظام الحكم والدولة، ويعبّر عن المدى الذي وصل إليه احترام حريات المواطنين وحقوقهم، إضافةً إلى محاولته حماية الأفراد من استبداد السلطات الحاكمة وتغوّلها، وذلك عبر توزيع السلطات وبيان اختصاصاتها، بما يضمن حفظ الدولة

* باحث وقانوني سوري، من أبرز المدافعين عن المعتقلين السياسيين وسجناء الرأي.

عبر حفظ توازناتها الداخلية، من جهة، وعبر حفظ الحقوق الرئيسة المقررة للأفراد، ضمانة لهذه التوازنات وعمقها الأساس، من جهة ثانية.

بيد أن مهمة الدستور والمبادئ الدستورية لا تقتصر على تقرير الحالة القائمة في البلاد، بل يضمر الدستورُ العملَ أيضًا على إرساء هذه المبادئ والقواعد الدستورية في المستقبل، إن لم تكن قائمة عند وضعه. ويمكّن هذا الفهم من النظر إلى الدستور على أنه **عقد اجتماعي** تتوافق عليه الأمّة، أو **برنامج عمل** تطمح إلى تحقيقه في المستقبل، أو تتعهد- بإرادتها الحرّة - بالسير على هَدْيه. ووفق هذا المنظور، تجعل الأمّة من الدستور أداةً للتقدّم الاجتماعي والتطوّر الإنساني، وهو أمر لا يمكن للدستور القيام به إن لم يكن مشروعًا مُجْمَعًا عليه من جانب مختلف مكوّنات الأمّة. ولكي تتحقق هذه الشرعية الدستورية، لابد للدستور من تحقيق الشروط التالية:

أولًا: أن يقوم بوظيفة **المعيار القانوني الأعلى**، الذي يفرض منهجًا يعتمده المجتمع في تشريع شروط تطبيق قوانينه وفي ترجمتها وتحديدها؛ فلا يمكن اعتبار أي قانون مشروعًا إذا ما انتهك روح هذه الشروط أو حرفيّتها. ولكي يقوم الدستور بوظيفته كمعيار قانوني أعلى في المجتمع، ينبغي أن يكـون **عادلًا**، أي أن يكون مبنيًا على أساس المواطَنة الكاملة المتساوية، والتسليم بأن الشعب هو مناط السلطات، وأن ليس عليه سيادة لفرد أو قلّة[1].

ثانيًا: أن يعبّر عن **الإرادة أو الروح العامة للشعب**، ويتم فيه التشديد الواضح على الحقوق والحريات؛ ذلك أنه إذا ما كانت الحرية هي الشرط الأساس للكرامة الإنسانية والهدف الأسمى للدولة، وفق المبدأ الذي أتى به مونتسكيو أولًا واعتنقه روسو وهيغل في ما بعد، فإن تحقيق الشعب هذه الحرية يقتضي أن يحكم نفسه عن طريق القوانين الصادرة عن إرادته، والمعبّرة عن مصلحته. والدستور المشروع، من هذه الزاوية، هو باختصار ذلك الدستور الذي يحمي حقوق المواطنين وحرياتهم التي لا يمكن من دونها تحقيق أي عملية تقدم اجتماعي، خصوصًا تلك الحريات الفردية والجماعية المتعلّقة بالضمير والاعتقاد والرأي والسرّية والمِلْكية والتجمّع والتنقّل والتصويت والسلامة.... إلخ.

ثالثًا: أن يعترف **بحكم القانون ويحترم فصل السلطات**؛ ذلك أن الدولة الحديثة دولة ديمقراطية، يحكمها القانون لا الإرادة الإنسانية. والقانون لا يحكم من تلقاء ذاته، بل يعمل بواسطة السلطات الموجودة في الدولة، هذه السلطات التي أجمعت الآراء الفقهية منذ مونتسكيو على تقسيمها وفصلها إلى ثلاث: تشريعية مسؤولة عن سن القوانين؛ قضائية مسؤولة عن تفسير القوانين وتطبيقها؛ تنفيذية مسؤولة عن تنفيذ القوانين. وهدف ذلك هو الحيلولة دون إساءة استعمال السلطة أو اغتصابها من قِبل فرد أو جماعة. وقد بلغت أهمية ذلك حدًّا دفع قادة الثورة الفرنسية في دستور ١٧٩١ إلى أن يقرروا أن المجتمع الذي لا يتوفّر على ضمانات للحريات وفصل السلطات، هو مجتمع بلا دستور.

يُعتبر مبدأ فصل السلطات، إذًا، مبدأ دستوريًا غايته الحدّ من الاستبداد، وضمان الحرية. وهو يهدف في الواقع إلى ضبط التوازن داخل الدولة، من جهة، وفي علاقتها بالمجتمع، من جهة أخرى. ولا بد من تأكيد فكرة مونتسكيو التي تقول إنه رغم وجود ثلاث سلطات تستقل كلٌّ منها في مجالها الخاص، فإن كلَّ ممارس للسلطة ميال بطبعه إلى سوء استعمالها. لذلك، يتوجب تحديد السلطة بالسلطة، بمعنى أنه وإن تمتعت كل سلطة بـ«**قدرة البتّ**»، أي بحقها المطلق في ممارسة الصلاحيات التي تدخل أصلًا في نطاق اختصاصها، فإن السلطات الثلاث تتمتع أيضًا بـ«**قدرة**

١ أمحمد مالكي، «الدستور الديمقراطي والدساتير في الدول العربية: نحو إصلاح دستوري،» ورقة قدمت إلى: «نحو تعزيز المساعي الديمقراطية في البلاد العربية،» (اللقاء السنوي الخامس عشر لمشروع دراسات الديمقراطية، جامعة أكسفورد، كلية سانت كاثرينز، أكسفورد، ٢٧/٨/ ٢٠٠٥)، ص ٢٠، على الموقع الإلكتروني: <<http://www.arabrenewal.com/index.php?rd=AI&AI0=9926
.((accessed on 14/7/2006

المنع»، أي بصلاحية قيام كل واحدة بمراقبة الأخرى بشكلٍ يحتّم على كلٍّ منها الالتزام بدائرة الاختصاصات المسموح لها بممارستها. ولا يمكن ضمان فاعلية الفصل بين السلطات إلّا من خلال **الرقابة القضائية على أعمال الإدارة**، التي لا يُغني عنها لا الإشراف البرلماني ولا الإشراف الرئاسي. وفي هذا، كان إحداث **الإشراف القضائي** ذلك التجديد الذي أصبح عنصرًا أساسيًا في **دولة القانون** إذا ما أُريد لها أن تحقق رسالتها. وقد اعتبر الفقه الإداري الحديث أن مقياس تقدم نظام دولة القانون هو ما تبلغه من «توفيق في الملاءمة بين الحقوق الفردية والسلطات الحكومية، وأن يكون لأحكام السلطة القضائية في هذا الموضوع احترامه وقوته التنفيذية الكاملة»[٢].

وأكثر من ذلك، فإن سمو القانون على الإدارة، تطبيقًا وممارسةً، هو أمر مقرر. ووفق نظرية «دولة القانون»، لا يكفي أن تمتنع الدولة عن التدخّل بشكلٍ مخالف للقانون، بل هي مجبَرة أيضًا على التصرف وفق قواعده وأحكامه، أي إنها مجبَرة على احترام الشرعية القانونية[٣]. والوسيلة الأساسية لحماية دولة القانون وضمان تحققها هي الرقابة القضائية، خصوصًا ما يتعلق منها باستقلالية القضاء الإداري الذي من شأنه صون دولة القانون وفرض احترامها.

لا يمكن التقليل، أيضًا، من الأهمية الفائقة لمراقبة دستورية القوانين كشرط ضروري لدولة القانون؛ فمن دونها يصبح الدستور بلا معنى، وتغدو قيمته رمزية فحسب. لذلك نرى أنه أصبح للقضاء الدستوري مكانة مركزية في معظم النظم الديمقراطية، نظرًا إلى الضمانات التي يقدمها في حماية الحقوق والحريات، فضلًا عن تأثيره الواضح في ضبط النظم السياسية. ويمكن القول إن ديمقراطية الدساتير لا تقاس بمدى إقرارها الحقوق والحريات فحسب، بل بدرجة **حرصها على تأكيد الشرعية الدستورية** أيضًا، أي جعل ما هو مدرج في باب الحقوق والحريات محترمًا على صعيد التطبيق والممارسة.

رابعًا: الدستور المشروع هو، في نظر جميع فئات الشعب، قانون دائم. ولكي يقوم الدستور بمهمته كرافعة للتقدّم الاجتماعي، لا بدّ له من أن يعبّر عن مجموع إرادة الشعب، وهو ما يدفعه إلى أن يتضمن الإشارة إلى عدم اقتصار غاية وضعه على خدمة الجيل الحالي، وتعدّيه ذلك إلى خدمة الأجيال القادمة، وتمثيل التراث الحضاري الذي تتركه لها الأجيال الماضية والحاضرة.

لا يُبطل هذا إمكانية تعديل الدستور في هذه النقطة أو تلك، أو حتى نقضه بالكامل، تبعًا لتغيّر ظروف الحياة التي هي في تغيّر مستمر، بل المقصود هو أن تغيير البنية الكلية للدستور، المعبِّر عن جماع إرادة الشعب والموضوع بآليات ديمقراطية–شعبية مقرّة، يجب ألّا يكون ميسّرًا كلّ وقت، لأن انتهاكه في كل وقت هو انتهاك لصفته التعاقدية، كونه في الأساس ضربًا من التعاقد الجمعي. وكونه تعاقدًا يعني أن له صفة شرعية، وكونه جمعيًا يعني أن له صفة كلية، وهو لهذا السبب إلزامي للجيل الحالي وللأجيال القادمة ما دام أنه موضوع بهذه الشروط؛ أي ما دام يعبّر عن الإرادة الكلية للشعب الذي وضعه بإرادته الحرّة.

غير أن تغيير الدستور أو تعديله يجب أن يتم بشكلٍ قانوني في الأحوال جميعها. وهذه الممارسة هي، بحد ذاتها، إقرار بأن الدستور وثيقة دائمة، أو ينبغي أن تكون كذلك. وعندما تقوم المحكمة العليا أو البرلمان بتغيير الدستور، فإن أيًا منهما يقوم بذلك، أو يجب أن يقوم به، طبقًا لروح مواد الدستور والقوانين وأهدافها المعترف بها في الدولة. وفي هذا تأكيد لحرمة الدستور ومشروعيته واعتراف بها.

---

٢ عبد الهادي عباس، «القرار الإداري في دولة القانون،» **المحامون**، العددان ١ - ٢ (شباط/ فبراير ٢٠٠٦)، ص ٥٢.
٣ مالكي، ص ١٣.

كان الدستور السوري قد رأى النور، بصفته «دستورًا دائمًا»، سنة ١٩٧٣، بعد عشرات الدساتير «المؤقتة»، بالاسم أو بالواقع، التي فرضت على البلاد والعباد، ابتداءً من **خط هامايون كل هانه** الموضوع أيام السلطان عبد المجيد في ظل الدولة العثمانية سنة ١٨٣٩، مرورًا بدستور السلطان عبد الحميد (١٨٧٦) الذي كان أول دستور يتّخذ شكلًا عصريًا متناسبًا إلى درجةٍ ما مع تطور الفكر الدستوري العالمي آنذاك، وقضى بتحويل السلطنة إلى «ملَكية دستورية برلمانية» قبل وقف العمل به بعد عامين من ولادته، وصولًا إلى الدستور السوري «الجديد» أو «دستور الأزمة»، إن جازت التسمية، الذي رأى النور إبان الأزمة السورية سنة ٢٠١٢، وهو لا يختلف في مضمونه عن الدستور «الدائم» إلّا في تجاوزه المادة الثامنة من هذا الأخير، أي تلك التي كانت تنصّ على أن «حزب البعث العربي الاشتراكي هو الحزب القائد في المجتمع والدولة، ويقود جبهة وطنية تقدمية، تعمل على توحيد طاقات جماهير الشعب ووضعها في خدمة أهداف الأمّة العربية»، إضافة إلى محاولة الدستور الجديد، أو «دستور الأزمة»، التخلص من عبء الأيديولوجيا القومية الاشتراكية التي كانت تعشش في ثنايا الدستور الدائم وديباجته. أمّا سوى ذلك، فقد **أعاد دستور الأزمة ٢٠١٢ إنتاج الدستور الدائم من دون أي تغييرات ذات مغزى. وهو، بحكم ظروف إنتاجه، محكوم بالفشل كونه يعيد إنتاج الدولة التسلطية في ظل انقسام مجتمعي حاد؛ وبذلك هو فاقد صفاته الأساسية كعقد اجتماعي وبرنامج عمل لما تطمح الأمة إلى أن تكونه**. وعلى هذا الأساس، فإن بحثنا التفصيلي في الدستور الدائم ١٩٧٣ هو بحث في أصل «دستور الأزمة» من جهة، كما أنه، من جهة أخرى، بحث في وجه من وجوه الأزمة السورية ذاتها؛ إذ قامت في مواجهة هذا الدستور باعتباره التكثيف القانوني لدولة تسلطية ركّزت السلطات كافة في قبضة السلطة التنفيذية ممثّلة في رئيس الجمهورية، ساحقة كرامات البشر وحرياتهم، أولئك البشر الذين يُفترض أنهم مصدر جميع السلطات وأساسها.

إن ما ينصرف إليه التركيز في هذه الورقة هو مضامين الدستور الدائم ودستور الأزمة، استطرادًا، ومدى مساهمته في بناء دولة القانون من عدمها، خاصةً ما تعلّق بـ**المشروعية وفصل السلطات والرقابة القضائية**، انطلاقًا من أن طريقة تناول هذه النقاط دستوريًا هي التي تمايز بين الدولة القانونية والدولة التسلطية أو الاستبدادية، وذلك من دون أن نفصّل في بقية المبادئ الدستورية، مثل مصادر التشريع والحقوق والحريات والقانون الانتخابي.. إلخ، على ضرورتها وأهميتها.

ولادة الدستور الدائم ومكوّناته وتعديلاته

بعد قيام الحركة التصحيحية في ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٠، عُيِّن أحمد الخطيب رئيسًا للدولة، وتسلّم حافظ الأسد رئاسة الوزراء، وشُكِّلت قيادة قطرية مؤقتة لحزب البعث العربي الاشتراكي أصدرت، لاحقًا، الدستور المؤقت لسنة ١٩٧١، وهو الدستور المؤقت ذاته لسنة ١٩٦٩، بعد أن أُدخل عليه بعض التعديلات وأُصدر وفق المرسوم ١٤١ تاريخ ١٩/ ٢/ ١٩٧١. كما قامت القيادة القطرية المؤقتة بتعيين ١٧٣ عضوًا لمجلس الشعب، كُلِّفوا بوضع دستور دائم. وفي ١٢ آذار/ مارس ١٩٧١، أُجري استفتاء شعبي أصبح بنتيجته حافظ الأسد رئيسًا للجمهورية. وفي ١٢ آذار/ مارس ١٩٧٣ عُرض الدستور الذي وضعه مجلس الشعب في الاستفتاء وأُقِرّ. وفي ١٣ آذار/ مارس ١٩٧٣، صدر المرسوم رقم ٢٠٨ الذي ينشر دستور الجمهورية العربية السورية المعروف باسم «الدستور الدائم»، ويعتبره نافذًا منذ تاريخ ١٣/ ٣/ ١٩٧٣.

يتألف الدستور السوري من ١٥٦ مادة موزعة في أربعة أبواب ومقدّمة. يتكوّن الباب الأول، المعنون «المبادئ الأساسية»، من أربعة فصول: الفصل الأول: المبادئ السياسية (المواد من ١ إلى ١٢)؛ الفصل الثاني: المبادئ الاقتصادية (المواد من ١٣ إلى ٢٠)؛ الفصل الثالث: المبادئ التعليمية والثقافية (المواد من ٢١ إلى ٢٤)؛ الفصل

الرابع: الحريات والحقوق والواجبات العامة (المواد من ٢٥ إلى ٤٩). ويتكوّن الباب الثاني، المعنون «سلطات الدولة»، من ثلاثة فصول: الفصل الأول: السلطة التشريعية (المواد من ٥٠ إلى ٨٢)؛ الفصل الثاني: السلطة التنفيذية (المواد من ٨٣ إلى ١٣٠، وتتناول رئيس الجمهورية، ومجلس الوزراء، ومجالس الشعب المحلية)؛ الفصل الثالث: السلطة القضائية (المواد من ١٣١ إلى ١٤٨، وتتناول قضاء الحكم والنيابة العامة، والمحاكم الدستورية العليا). ويتكوّن الباب الثالث، المعنون «تعديل الدستور»، من مادة وحيدة (١٤٩)، في حين يتكوّن الباب الرابع، المعنون «أحكام عامة وانتقالية»، من المواد ١٥٠ إلى ١٥٦.

لم يدخل على هذا الدستور طوال فترة إعماله (١٩٧٣-٢٠١٢) سوى ثلاثة تعديلات، صدر أوّلها بالقانون رقم ٢ تاريخ ٢٩/ ٣/ ١٩٨٠، وطاول المادة السادسة من الدستور، حيث قضى بأن «تعدَّل المادة السادسة من الدستور، على الشكل التالي: المادة السادسة: يبيّن القانون عَلَم الدولة وشعارها ونشيدها والأحكام الخاصة بكل منها». وصدر ثانيها بالقانون رقم ١٨ تاريخ ٣/ ٧/ ١٩٩١، وطاول الفقرة الثالثة من المادة ٨٤ من الدستور على النحو التالي: «يتم انتخاب الرئيس الجديد قبل انتهاء ولاية الرئيس القائم في مدة لا تقل عن شهر واحد، ولا تزيد على ستة أشهر». وصدر التعديل الثالث بالقانون رقم ٩ تاريخ ١٠/ ٦/ ٢٠٠٠، وطاول المادة ٨٣ من الدستور التي أصبحت: «يُشترط في من يرشح لرئاسة الجمهورية أن يكون عربيًا سوريًا متمتعًا بحقوقه المدنية والسياسية، متمًا الرابعة والثلاثين من عمره».

الدستور الدائم بين الشرعية القانونية والشرعية «الواقعية»

قررت مقدّمة الدستور أن «حزب البعث العربي الاشتراكي هو أول حركة في الوطن العربي أعطت الوحدة العربية محتواها الثوري الصحيح، وربطت بين النضال القومي والاشتراكي»، وأنه «في ظل الحركة التصحيحية تحققت خطوة هامة على طريق تعزيز الوحدة الوطنية لجماهير شعبنا، فقامت بقيادة حزب البعث العربي الاشتراكي جبهة وطنية تقدمية»، وبناءً عليه، «يأتي إنجاز هذا الدستور تتويجًا لنضال شعبنا على طريق مبدأ الديمقراطية الشعبية»[٤]. انطلاقًا من هذه المقدمات، جاءت المادة ٨ من الدستور لتقول إن «حزب البعث العربي الاشتراكي هو الحزب القائد في المجتمع والدولة، ويقود جبهة وطنية تقدمية، تعمل على توحيد طاقات جماهير الشعب ووضعها في خدمة أهداف الأمة العربية».

لقد جاء **انفراد** حزب البعث العربي الاشتراكي بقيادة الدولة والمجتمع **واقعيًا** كشكل من أشكال الشرعية الثورية التي وجدت تبريرها التاريخي، خلال الأعوام الأولى لوصول حزب البعث إلى السلطة، في ما قدمه حزب البعث لجماهير الطبقات الوسطى، خصوصًا الفلاحين، من جهة، وفي الأيديولوجيا القومية - الاشتراكية التي رفعها حزب البعث، إنْ على صعيد العمل على وحدة الأمة العربية أو على صعيد الصراع العربي - الإسرائيلي، من جهة ثانية. كلُّ ذلك ضمن ظرف تاريخي عالمي متمثِّل في صراع القطبين الاشتراكي والرأسمالي على المستوى الدولي، وانعكاسات ذلك على المنطقة.

هذه الشرعية الثورية «الواقعية» كان ينبغي لها أن **تتأسس دستوريًا، وتتمأسس قانونيًا وفق مبدأ الشرعية القانونية** بعد انتهاء فترة المخاض السياسية التي استمرت بين سنتي ١٩٦٣ و ١٩٧٠، أي عند قيام الحركة التصحيحية التي «يُفترض» أنها أعادت الاستقرار إلى المجتمع، معبّرة عن هذا الاستقرار - قانونيًا- بصدور

٤ الجمهورية العربية السورية، مجلس الشعب، **دستور الجمهورية العربية السورية، ١٩٧٣** (دمشق: المجلس، [د. ت.])، المقدمة، ص ب-ج.

الدستور الدائم. لكن هذا المبدأ الأساسي، «**مبدأ الشرعية**» الذي يسمّيه بعض الفقهاء **مبدأ سيادة القانون** أو سيطرة أحكام القانون، كان يتناقض بشكل تام مع إيراد **المادة الثامنة** في صلب الدستور، لجهة عدم التساوي في الحقوق بين جميع المواطنين، ولجهة غياب تكافؤ الفرص بين المواطنين بغضّ النظر عن انتماءاتهم السياسية. ذلك أن «**مبدأ الشرعية**» يستتبع التزام الهيئات الحاكمة كافة احترام القواعد القانونية، خاصةً القواعد الدستورية التي تمثّل أسمى القواعد القانونية في الدولة، وما يعنيه ذلك – في أحد أوجهه – من ضرورة مساواة المواطنين جميعًا أمام القانون في الحقوق والواجبات، وهو ما كان الدستور السوري قد كرسه، **نظريًا**، في الباب الأول – الفصل الرابع – مادة ٢٥ التي تنص على: «٢– سيادة القانون مبدأ أساسي في المجتمع والدولة. ٣– المواطنون متساوون أمام القانون في الحقوق والواجبات. ٤– تكفل الدولة مبدأ تكافؤ الفرص بين المواطنين».

كان ينبغي لعدم الانسجام هذا، أو التناقض القائم داخل مواد الدستور، أن يُحَلّ باعتماد مبدأ الشرعية القانونية بديلًا من الشرعية الثورية «الواقعية»، بما يعنيه ذلك من تأكيد للحريات والحقوق والواجبات العامة كما جاءت في الفصل الرابع من الباب الأول من الدستور، لأن مواد هذا الفصل تمثّل المشترك الإنساني العالمي المعبِّر عن طبيعة الدولة القانونية وشكلها في العصور الحديثة، وهو ما لم تقم به السلطة الحاكمة بحكم طبيعتها التسلطية وعدم ثقتها بالشعب، الأمر الذي كان يوفر العوامل المؤدية إلى تفجّر المجتمع تفجّرًا عنيفًا.

كان يمكن لضرورة إحلال **الدولة القانونية** مكان **الدولة البوليسية** أن تشكّل ضمانة تحول دون انفجار المجتمع، لأن الدولة القانونية تهدف إلى إرساء سيادة القانون، ودوام النظام الشرعي للإدارة، بعكس الدولة البوليسية حيث يقتصر هدف الدولة على **تحقيق الأمن واستقراره** من خلال محق حريات الأفراد وكراماتهم، وهو ما مارسته السلطة السورية خلال تاريخها من دون النظر إلى حقيقة حاجات البشر وحاجات بناء الدولة الشرعية.

لقد أخذ واضعو الدستور الدائم بفكرة الدولة القانونية كما لو أنها مجرد لوحة نعلّقها **لتزيين حائط الدستور**، إلى جانب لوحات أخرى تتضارب معها بالأشكال والأحجام والألوان، متجاهلين أن فكرة الدولة القانونية في القانون الإداري ليست مجرد لوحة للزينة، وأنها ليست نظرية فلسفية أو دينية، بل نظرية قانونية وضعية تقوم بمجملها على الكيفية التي يتصرف بها رجال الإدارة. وعلى هذا يمكن القول إن دولة القانون تتكوّن من عناصر أساسية، اتفق الفقه الإداري على ذكر أهمها وهي: أ– الفصل بين السلطات، ب– مبدأ المشروعية، جـ– قيام نوع من الرقابة ذات الضمانات القضائية لأعمال الإدارة»[٥].

إضافة إلى ذلك، فإنّ الدستور السوري الدائم، الذي أغفل الإشارة إلى شروط تشكيل الأحزاب السياسية في المجتمع السوري ولم يدستر الحياة السياسية التي تعبّر عن نفسها بوجود أحزاب مختلفة تتصارع في ما بينها على قاعدة احترام الدستور والسلم الداخلي ونبذ العنف والتداول السلمي للسلطة، نقول إن هذا الدستور مهّد موضوعيًا لتفجير المجتمع، دع عنك ما وقع فيه من تناقض منطقي حين قرر في مادته الثامنة أن حزب البعث العربي الاشتراكي هو الحزب القائد في الدولة والمجتمع وهو يقود جبهة وطنية تقدمية... إلخ، على الرغم من خلوّ الدستور ممّا يشرعن وجود الأحزاب، أكانت «أحزابًا وطنية تقدمية» أم أحزابًا «بعثية» أم غير ذلك!

فصل السلطات بين الإقرار والإنكار في الدستور الدائم

لم تُعْنَ الدساتير المؤقتة التي أعقبت «ثورة ٨ آذار» لسنة ١٩٦٣ بالمبدأ الدستوري الذي يقرر فصل السلطات واستقلالها، إذ قُسمت سلطة الدولة إلى سلطتين، سياسية وإدارية، وكان المجلس الوطني في دستور ١٩٦٤

٥ عبد الهادي عباس، «القرار الإداري في دولة القانون بين الانبرام والانعدام،» **المحامون**، العددان ١ – ٢ (شباط/ فبراير ٢٠٠٦)، ص ٥١ – ٥٢.

المؤقت يمارس التشريع ويراقب عمل السلطة التنفيذية، في حين كانت القيادة القطرية لحزب البعث العربي الاشتراكي تمثّل في دستور ١٩٦٦ السلطة السياسية وتعيّن رئيس الدولة ورئيس الوزراء والوزراء، أمّا السلطة الإدارية، فكان يمثّلها رئيس الدولة ومجلس الوزراء، وكانت تساهم في التشريع.

أمّا الدستور الدائم لسنة ١٩٧٣، فقد أخذ، **نظريًا**، بهذا المبدأ المهم، وذلك عبر تقسيم بابه الثاني المعنون «سلطات الدولة» إلى ثلاثة فصول (السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية)، وإن كان لا ينصّ صراحة، وفي مادة مستقلة، على مبدأ فصل السلطات، الأمر الذي دفع بعض المختصين في مجال القانون الدستوري إلى القول إن مجمل التنظيم الدستوري، وفق نصوص الدستور الدائم لسنة ١٩٧٣، يقود إلى استنتاج مفاده «أن هنالك اتجاهًا واضحًا إلى عدم الاعتراف بمبدأ فصل السلطات، بشكله التقليدي»[٦]. والصحيح في هذه الرؤية هو أن الدستور لم ينص في مادة مستقلة على مبدأ فصل السلطات، لكن إفراد فصول مستقلة لكل سلطة من السلطات الثلاث في باب عنوانه: «سلطات الدولة» هو بمنزلة إقرار «خجول» و«مراوغ» بهذا المبدأ الدستوري المهم، خاصةً نص المادة ١٣١ من الدستور التي تقول: «السلطة القضائية مستقلة... إلخ»، فلا يمكن أن نقول إن الدستور لم يفصل بين السلطات – نظريًا– في الوقت الذي يفرد فيه لكل سلطة فصلًا مستقلًا. كما أنه يذكر بصريح العبارة أن «السلطة القضائية مستقلة»، مع أن واضعي الدستور لجأوا هنا إلى عملية «التزيين» ذاتها التي لجأوا إليها في باب المشروعية!

أمّا ما يتعلق بهيمنة السلطة التنفيذية على السلطتين التشريعية والقضائية، أكان في النصوص الدستورية أم في الحياة العملية، فليس مردُّه – في حقيقة الأمر– إلى غياب مادة دستورية تقول إن مبدأ فصل السلطات هو مبدأ مقرر، على أهمية ذلك، بل هو ناجم عن طبيعة السلطة السياسية التي هي سلطة تلفيقية في تبنّي خياراتها الأيديولوجية، بما فيها الدستورية. كما أنها سلطة استبدادية في الممارسة أولًا وأخيرًا. وقد عبّر هذا الأمر عن نفسه –دستوريًا– بوجود الكثير من المواد التي تمنح السلطة التنفيذية إمكانية الهيمنة على السلطتين التشريعية والقضائية، وذلك عبر السماح لها بالقيام بالوظيفة التشريعية في مناسبات مختلفة، إضافةً إلى دورها البارز والمؤثر في طريقة عمل السلطة القضائية وتشكيلها، كما سنرى.

صلاحيات السلطة التنفيذية في المجال التشريعي

إن رئيس السلطة التنفيذية هو، وفق الدستور الدائم لعام ١٩٧٣، «رئيس الجمهورية»، وهو الذي «يمارس السلطة التنفيذية نيابةً عن الشعب، ضمن الحدود المنصوص عليها في هذا الدستور»[٧]. ورغم أنه رئيس السلطة التنفيذية ومهمته الأساسية هي أن «يسهر... على احترام الدستور، وهو يضمن السير المنتظم للسلطات العامة وبقاء الدولة»[٨]، فإن الدستور منحه صلاحية المشاركة في العمل التشريعي في أكثر من مناسبة؛ فلرئيس الجمهورية أن يصدر التشريع بالعفو الخاص وإعادة الاعتبار[٩]. كما أعطاه الدستور حق ممارسة سلطة التشريع خارج دورة مجلس الشعب، على أن تُعرض جميع التشريعات التي يصدرها على المجلس في أول دورة انعقاد له[١٠]. وأعطاه الدستور أيضًا سلطة التشريع حتى في أثناء انعقاد دورات المجلس في حالة الضرورة[١١]. كما أنه يتولّى سلطة التشريع في المدة الفاصلة بين ولايتي مجلسين، ولا تُعرض هذه التشريعات على مجلس الشعب،

---

٦ عبد الله طلبة، **مبادئ القانون الإداري**، ط ٥ (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٩١–١٩٩٢)، ج ١، ص ١٤٤.
٧ الجمهورية العربية السورية، مجلس الشعب، **دستور الجمهورية العربية السورية، ١٩٧٣**، المادة ٩٣ – ٢.
٨ المصدر نفسه، المادة ٩٣ – ١.
٩ المصدر نفسه، المادة ١٠٥.
١٠ المصدر نفسه، المادة ١١١ – ١.
١١ المصدر نفسه، المادة ١١١ – ٢.

ويكون حكمها في التعديل أو الإلغاء حكم القوانين النافذة(١٢). ويمكنه استفتاء الشعب مباشرة (في القضايا المهمة)، وتكون نتيجة الاستفتاء ملزِمة ونافذة من تاريخ إعلانها(١٣). إضافةً إلى ذلك، انفرد الدستور الأخير لسنة ١٩٧٣ بإعطاء رئيس الجمهورية اختصاص إعداد مشاريع القوانين وإحالتها إلى مجلس الشعب للنظر في إقرارها (المادة ١١٠)(١٤). ويمكن للرئيس أن يوقف أي تعديل دستوري إذا لم يوافق عليه، حتى لو دعت إليه أكثرية ثلاثة أرباع أعضاء مجلس الشعب(١٥). ويحق له الاعتراض على القوانين المقرّة في مجلس الشعب خلال شهر من تاريخ ورودها إليه(١٦). و يحق له، أخيرًا، حل مجلس الشعب بقرار معلَّل يصدر عنه(١٧).

يبدو جليًا ممّا سبق، مدى **تغلغل** السلطة التنفيذية ممثَّلة في رئيس الجمهورية في عمل السلطة التشريعية **وتغوّلها** عليه، وهو ما يجعل من هيمنة السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية أمرًا مقرّرًا دستوريًا، كما يجعل من السلطة التشريعية - من حيث النصوص الدستورية، على الأقل- مجرد تابع للسلطة التنفيذية، عليها أن تحسب لها ألف حساب في كل تشريع يمكن أن تتنطح له. وبذلك، فإن مرجعية السلطة التشريعية تصبح - واقعيًا- هي السلطة التنفيذية لا إرادة الناخبين الذين انتخبوها لتحقيق رؤاهم وتطلعاتهم التي يجب أن تكون هي المحدد الأساسي للتشريعات والموضوعات التي يعالجها أعضاء مجلس الشعب بصفتهم يمثّلون إرادة الشعب، وفي ذلك إهدار واقعي وواضح لمبدأ سيادة الشعب.

إن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: إذا كانت الاختصاصات التشريعية التي يمارسها رئيس الجمهورية، بوصفه ممثِّلًا للسلطة التنفيذية، تتم عبر إصدار المراسيم التشريعية، فما هو الأساس القانوني لهذه المراسيم؟! والجواب هو أن الأساس القانوني المعتمد والمقبول لدى أغلبية فقهاء القانون لتبرير قيام الهيئة التنفيذية بإصدار المراسيم التشريعية هو «نظرية العرف الدستوري». وفق هذه النظرية، تتنازل السلطة التشريعية للسلطة التنفيذية، إبان الأزمات الحادة التي لها صفة مستعجلة ويقتضي حلها اتخاذ تدابير مستعجلة، عن بعض اختصاصاتها التشريعية، مع أن هذه الاختصاصات المتنازَل عنها ليست، في الأصل، من صميم اختصاصات السلطة التنفيذية دستوريًا، وإنما يمكن اعتبارها توسيعًا لاختصاصاتها التنفيذية، بـ«شرط أن تمارَس ضمن هدف معيّن، ولمدة زمنية محدودة، وعلى أن تُعرض المراسيم التشريعية على الهيئة التشريعية، وفي هذه الحالة يمكن أن تلغيها أو تعدّلها أو تقرّها»(١٨)، الأمر الذي توسعت فيه السلطة التنفيذية ممثَّلة في رئيس الجمهورية وتجاوزته بحيث أصبح القاعدة لا الاستثناء.

صلاحيات السلطة التنفيذية في المجال القضائي

نصت المادة ١٣١ من الدستور بشكل واضح على أن «السلطة القضائية مستقلة، ويضمن رئيس الجمهورية هذا الاستقلال، يعاونه في ذلك مجلس القضاء الأعلى». وأشارت المادة ١٣٣-١ إلى أن «القضاة مستقلون، لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون»، غير أن هذه النصوص الدستورية الواضحة لم تمنع السلطة التنفيذية من الهيمنة على السلطة القضائية بشكل مبرَّر «دستوريًا» للأسباب التالية:

١٢ المصدر نفسه، المادة ١١١ - ٤.
١٣ المصدر نفسه، المادة ١١٢.
١٤ طلبة، **مبادئ القانون الإداري**، ص ١٧٠.
١٥ الجمهورية العربية السورية، مجلس الشعب، **دستور الجمهورية العربية السورية، ١٩٧٣**، المادة ١٤٩ - ٤.
١٦ المصدر نفسه، المادة ٩٨.
١٧ المصدر نفسه، المادة ١٠٧ -١.
١٨ طلبة، **مبادئ القانون الإداري**، ص ١٦٩.

أولًا، منحت المادة ١٣٢ من الدستور رئيس الجمهورية رئاسة مجلس القضاء الأعلى: «يرأس رئيس الجمهورية مجلس القضاء الأعلى، ويبيّن القانون طريقة تشكيله، واختصاصاته، وقواعد سير العمل فيه». وبمقارنة هذه المادة بسابقتها (المادة ١٣١)، نجد أن هذه الأخيرة تطلب من رئيس الجمهورية (رئيس السلطة التنفيذية) احترام استقلال القضاء بمعاونة مجلس القضاء الأعلى. أمّا مجلس القضاء الأعلى، فيرأسه - بحسب المادة ١٣٢ - رئيس الجمهورية، وأعضاؤه (بحسب المادة ٦٥ من قانون السلطة القضائية الصادر بالمرسوم ٩٨ لسنة ١٩٦١، المعدلة) هم رئيس الجمهورية، ينوب عنه وزير العدل رئيسًا؛ رئيس محكمة النقض، عضوًا؛ النائبان الأقدمان لرئيس محكمة النقض، عضوين؛ معاون الوزير، لوزارة العدل، عضوًا؛ النائب العام، عضوًا؛ رئيس إدارة التفتيش القضائي، عضوًا.

هناك، إذًا، أربعة أعضاء في مجلس القضاء الأعلى، من مجموع سبعة أعضاء، هم أعضاء في السلطة التنفيذية: وزير العدل ومعاونه والنائب العام ورئيس إدارة التفتيش القضائي في وزارة العدل، فوزير العدل ومعاونه ورئيس إدارة التفتيش القضائي في الوزارة هم موظفون رسميون وأعضاء في السلطة التنفيذية بشكل مباشر، أمّا النيابة العامة، فيرأسها وزير العدل، وهو ملزَم باتّباع الأوامر الخطية الصادرة إليه من رؤسائه (المادة ٥٦ من قانون تنظيم السلطة القضائية)، ذلك أن النيابة العامة هي مؤسسة قضائية يرأسها وزير العدل بحسب المادة ١٣٧ من الدستور.

هكذا تغدو السلطة التنفيذية هي الطرف المهيمن والمتحكم الفعلي في مجلس القضاء الأعلى الذي عليه، بالتعاون مع رئيس الجمهورية (السلطة التنفيذية)، ضمان استقلال السلطة القضائية بحسب المادة ١٣١ من الدستور، فكيف يمكن حل هذه الأحجية إلّا في ظل وجود سلطة استبدادية تتغوّل على الجميع ولا تثق بأحد؟! وللمقارنة، نذكّر بطريقة تشكيل مجلس القضاء الأعلى في دستور ١٩٥٠: «يؤلّف مجلس القضاء الأعلى من سبعة أعضاء: أ- رئيس المحكمة العليا، رئيسًا. ب- اثنين من أعضاء المحكمة العليا. جـ- أربعة من قضاة محكمة التمييز الأعلى مرتبةً»[١٩].

ثانيًا، خصَّت المادة ١٣٩ من الدستور رئيس الجمهورية (رئيس السلطة التنفيذية) بتأليف المحكمة الدستورية العليا: «تؤلّف المحكمة الدستورية العليا من خمسة أعضاء، يكون أحدهم رئيسًا، يسمّيهم رئيس الجمهورية، بمرسوم»، أي إن أعضاء المحكمة الدستورية، وفق هذه المادة، يكونون موضوعيًا في موقع التبعية إزاء السلطة التنفيذية، التي لها حق إقالتهم وتعيينهم. إضافةً إلى ذلك، يقتصر عمل هذه المحكمة الدستورية العليا على بتِّ دستورية القوانين في الحالات التالية: ١- اعتراض رئيس الجمهورية أو ربع أعضاء مجلس الشعب[٢٠]. ٢- اعتراض ربع أعضاء مجلس الشعب على دستورية مرسوم تشريعي[٢١]. ٣- إبداء الرأي في دستورية مشاريع القوانين، بناءً على طلب رئيس الجمهورية[٢٢]. لكن في الأحوال كافة، «لا يحق للمحكمة الدستورية العليا أن تنظر في القوانين التي يطرحها رئيس الجمهورية على الاستفتاء الشعبي، وتنال موافقة الشعب»[٢٣]. يعني هذا أن مهمة المحكمة الدستورية تنحصر في النظر في دستورية القوانين أو مشاريعها أو المراسيم الاشتراعية المحالة إليها عن طريق رئيس الجمهورية أو مجلس الشعب، وهي لا تملك إمكانية النظر ابتداءً في مدى دستورية قانون ما، بناءً على طلب قضائي أو شخصي أو من تلقاء نفسها. وللمقارنة، نذكر أن دستور ١٩٥٠ كان يعطي المحكمة العليا

---

١٩ «الدستور السوري عام ١٩٥٠،» المادة ١٢٣، في: **الجريدة الرسمية**، العدد ٤٥ تاريخ ٧ أيلول ١٩٥٠.
٢٠ الجمهورية العربية السورية، مجلس الشعب، **دستور الجمهورية العربية السورية، ١٩٧٣**، المادة ١٤٥ -١.
٢١ المصدر نفسه، المادة ١٤٥ - ٢.
٢٢ المصدر نفسه، المادة ١٤٧.
٢٣ المصدر نفسه، المادة ١٤٦.

الحق في النظر في المراسيم والقرارات التي يتقدم بالشكوى من يتضرر منها: «تنظر المحكمة العليا، وتبت بصورة مبرمة في الأمور الآتية: هـ: طلب إبطال الأعمال والقرارات الإدارية والمراسيم المخالفة للدستور أو للقانون أو للمراسيم التنظيمية، إذا تقدم بالشكوى من يتضرر منها»[٢٤].

إن عجز المحكمة الدستورية العليا عن البحث في دستورية القوانين إلّا بطلب من السلطة التنفيذية، وعجزها عن بحث هذه الدستورية في القوانين المطروحة على الاستفتاء الشعبي حتى لو طلبت ذلك منها السلطة التشريعية، إضافةً إلى طريقة تشكيلها بمرسوم من قِبل رئيس الجمهورية، إنما تودي بها إلى شكل من أشكال التبعية للسلطة التنفيذية والدوران في فلكها. وللمقارنة، فإننا نذكّر بطريقة تشكيل المحكمة الدستورية العليا في ثلاثة عهود متباينة: ففي دستور الملك فيصل ١٩٢٠، تألفت المحكمة من ستة عشر عضوًا، نصفهم من الشيوخ ونصفهم الآخر من رؤساء محاكم التمييز، يتم اختيارهم من هيئاتهم بالقرعة. وفي دستور ١٩٥٠، تألفت المحكمة العليا من سبعة أعضاء ينتخبهم مجلس النواب، لمدة خمس أعوام، من قائمة يقترحها رئيس الجمهورية وتضم أربعة عشر اسمًا، وينتخب السبعة من بينهم رئيسًا للمحكمة العليا[٢٥]. وفي دستور ١٩٧٣ تألفت المحكمة الدستورية العليا من خمسة أعضاء، يكون أحدهم رئيسًا، ويسمّيهم رئيس الجمهورية بمرسوم[٢٦].

ثالثًا، أعطت المادة ١٢٣ من الدستور الدائم رئيس الجمهورية (رئيس السلطة التنفيذية) حق إحالة الوزراء إلى المحاكمة لمقاضاتهم عمّا يرتكبونه من جرائم في أثناء توليهم مهامهم، أو بسببها. ويتضمن هذا الحق الممنوح لرئيس السلطة التنفيذية تعدّيًا مباشرًا على اختصاصات السلطة القضائية، التي يُفترض أنها تمتلك الحق الحصري بإحالة المتهمين أو المشتبه بهم إلى المحاكم.

رابعًا، ازداد تدخّل السلطة التنفيذية في آليات عمل القضاء جرّاء اجتهاد قضائي صدر عن إدارة التشريع التابعة لوزارة العدل، قضى بـ«عدم جواز مساءلة الوزير الممتنع عن تنفيذ الأحكام القضائية، إلّا من قِبل رئيس الجمهورية»[٢٧]، وهو ما أفسح في المجال لمعظم أجهزة الدولة (أجهزة السلطة التنفيذية) لكي تمتنع عن تنفيذ أي حكم قطعي، رغم أن هذا الامتناع عن تنفيذ الأحكام القضائية القطعية يقع تحت طائلة المعاقبة القانونية.

خامسًا، رغم أن الدستور الدائم أعطى السلطة التنفيذية – في مواد منه– كثيرًا من الضمانات في معرض تدخّلها في عمل كلٍّ من السلطتين التشريعية والقضائية، ومنحها «الأغطية الدستورية» اللازمة للهيمنة على قراراتها وتوجهاتها، فقد أبى أيضًا إلّا أن يُحصِّن هذه السلطة من عواقب خرقها الدستور نفسه الذي أعطاها تلك الضمانات والأغطية؛ فقد أعفى الدستور الحالي رئيس الجمهورية (رئيس السلطة التنفيذية وممثّلها) من المساءلة في حالة خرق الدستور، بحسب نص المادة ٩١ التي تقول: «لا يكون رئيس الجمهورية مسؤولًا عن الأعمال التي يقوم بها، في مباشرة مهامه، إلّا في حالة الخيانة العظمى، ويكون طلب اتهامه بناءً على اقتراح من ثلث أعضاء مجلس الشعب على الأقل»[٢٨]. وللمقارنة، فإن دستور ١٩٥٠ كان قد نص في المادة ٨٦ على أن: «١- رئيس الجمهورية مسؤول في حالتي خرق الدستور والخيانة العظمى. ٢- وهو مسؤول عن الجرائم العادية. ٣- لا

٢٤ «الدستور السوري عام ١٩٥٠،» المادة ١٢٢ – هـ.

٢٥ «الدستور السوري عام ١٩٥٠،» المادة ١٠٦.

٢٦ الجمهورية العربية السورية، مجلس الشعب، **دستور الجمهورية العربية السورية، ١٩٧٣**، المادة ١٣٩.

٢٧ نقلًا عن: هيثم المالح ، «القضاء في التشريع السوري،» **العدالة**، العدد ٤ (تموز/ يوليو ٢٠٠٢)، على الموقع الإلكتروني: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:YBA0SbM5CaUJ:www.shrc.org/data/aspx/d0/990.aspx+&cd=1&hl=en&ct=clnk&gl=lb>.

٢٨ الجمهورية العربية السورية، مجلس الشعب، **دستور الجمهورية العربية السورية، ١٩٧٣**، المادة ٩١.

يحاكَم رئيس الجمهورية إلّا أمام المحكمة العليا. ٤- لا يجوز البحث في إحالة رئيس الجمهورية إلى المحكمة العليا إلّا إذا تقدّم ربع أعضاء مجلس النواب بطلب خطي معلّل»[٢٩].

واضحٌ ممّا سبق أن الدستور الدائم لسنة ١٩٧٣ أعطى السلطة التنفيذية إمكانية الهيمنة على السلطتين التشريعية والقضائية وإلحاقهما بها، بشكل أو بآخر، وهو ما يجعل المبدأ الدستوري القائل بفصل السلطات، وهو الذي ناضلت البشرية قرونًا طويلة لإقراره، مجرد مبدأ نظري تعامل معه الدستور، من حيث إفراد فصل خاص بكلٍ من السلطات الثلاث، وكأنه يقرّه، لكنه، في المتن، سمح للسلطة التنفيذية بالتغوّل عليه وتجاوزه، تدخّلًا في التشريع وتحكّمًا في القضاء، الأمر الذي حاول بعضهم تبريره وفق قاعدة «الظروف الاستثنائية»، التي سنرى أنها لا تعطي المشروعية لمثل هذا التغوّل.

نظرية الظروف الاستثنائية

إذا كانت الإدارة مقيّدة في تصرفاتها باحترام قواعد القانون المتضمّنة في «مبدأ الشرعية» ومراعاتها، فإنها تكون في حِلٍ من ذلك في الأحوال الناجمة عن الأزمات والكوارث والحروب التي لا يمكن للقواعد القانونية أن تحكمها بشكل دقيق ومسبق؛ أي أنه مرخّص للإدارة القيام بالإجراءات السريعة والحازمة التي تؤمّن سلامة البلاد والعباد في حالات الضرورة القصوى التي حدّدتها نظرية الظروف الاستثنائية. وقد نصت المادة ٩٣ من الدستور على أن «يسهر رئيس الجمهورية على احترام الدستور، وهو يضمن السير المنتظم للسلطات العامة، وبقاء الدولة»، وهذا يعني، من حيث النتيجة أن «سلامة الشعب هي القانون الأعلى الذي يسمو حتى على الدستور»[٣٠].

من هذه الأرضية انبثقت نظرية الظروف الاستثنائية، التي تنضوي تحتها **حالة الطوارئ** المبنية على أساس حقوقي يمكن ردّه إلى اعتبارين هما: ١- القواعد القانونية المؤلِّفة لمبدأ الشرعية والموضوعة لمعالجة ظروف عادية لا لمجابهة أوضاع وظروف طارئة؛ ٢- احترام القاعدة القانونية يعبّر عن وجود الدولة القانونية، فإذا كانت مراعاة مبدأ الشرعية بدقة تشكّل خطرًا على وجودها وكيانها، يكون بقاء الدولة وسلامتها في هذه الحالة في المحل الأول، لأنه لا يجوز التضحية بالكل في سبيل الإبقاء على البعض.

أمّا **حالة الطوارئ**، بالتعريف، فهي «نظام دستوري استثنائي قائم على فكرة الخطر المحيق بالكيان الوطني، والذي يسوّغ اتخاذ السلطات المختصة لكل التدابير المنصوص عليها في القانون، والمخصصة لحماية أراضي الدولة»[٣١]. ونظرًا إلى خطورة السلطات التي تتمتع بها الإدارة في معرض تطبيق هذه الحالة، فإن الدستور الفرنسي للجمهورية الخامسة حدّد الشروط التي يتوجب توافرها لكي يتمكن رئيس الجمهورية من استخدام هذه الصلاحيات الاستثنائية، عند تعرض البلاد للخطر[٣٢]: أ- وجود **خطر جسيم** يهدد المؤسسات الجمهورية أو استقلال الأمّة أو سلامة أراضي الدولة؛ ب- يجب أن يكون هذا الخطر الجسيم **حالًا**، أي ليس بعيد الوقوع، أمّا إذا كان يُحتمل وقوع الخطر بعد فترة زمنية، فإن رئيس الجمهورية لا يستطيع استخدام صلاحياته الاستثنائية الممنوحة له في المادة ١٦ من الدستور الفرنسي من أجل معالجة الظروف الطارئة المتوقّع حدوثها؛ جـ- يجب

---

٢٩ «الدستور السوري عام ١٩٥٠،» المادة ٨٦.

٣٠ عبد الله طلبة، **الرقابة القضائية على أعمال الإدارة، القضاء الإداري**، ط ٣ (دمشق: جامعة دمشق، [١٩٩٣]) ص ٣٤.

٣١ عبد الإله الخاني، **نظام الطوارئ والأحكام العرفية: دراسة فقهية وقانونية** (دمشق: نقابة المحامين، [١٩٧٣]).

٣٢ طلبة، **الرقابة القضائية**، ص ٣٦.

أن ينجم عن هذا الخطر الجسيم والحال **انقطاع** في سير أحد المرافق العامة الدستورية، أمّا إذا لم ينجم عن هذه الظروف اختلال في عمل هذه المرافق، فإن رئيس الجمهورية لا يستفيد من السلطات الاستثنائية؛ د- يتوجب على رئيس الجمهورية أن يتّخذ جميع الإجراءات الكفيلة بإعادة الأمور إلى نصابها، مستلهمًا في ذلك الصالح العام وقيام المرافق العامة بمهامها العادية، في **أقصر وقت ممكن**.

في هذا السياق، جاءت المادة ١١٣ من الدستور السوري لتنص على أنه يحق لـ «رئيس الجمهورية، إذا قام **خطر جسيم وحال** يهدد الوحدة الوطنية، أو سلامة واستقلال الوطن، أو يعوق مؤسسات الدولة عن مباشرة مهامها الدستورية، أن يتخذ الإجراءات السريعة التي تقتضيها هذه الظروف لمواجهة الخطر». ولما كانت **نظرية الظروف الاستثنائية** هي من وضع القضاء، قبل أن تتبنّاها التشريعات الوضعية، فإن القضاءين السوري والمصري اللذين تبنّيا هذه النظرية حدّدا شروطًا وقيودًا على تطبيقها، تتمثل في: أ- وجود خطر جسيم يهدد النظام والأمن العام؛ ب- استحالة دفع هذا الخطر بالطرق القانونية العادية؛ جـ- يجب أن تهدف الإدارة من تصرفاتها المتخذة في ظل الظروف الاستثنائية، إلى تحقيق الصالح العام. أمّا إذا خرجت عن هذا الهدف وبحثت عن رغبات ونزعات شخصية، فإنها تكون قد انحرفت وتعسفت بالسلطة، وبالتالي تعرّض تصرفاتها للإلغاء والتعويض؛ د- يجب على الإدارة ألّا تضحي بمصلحة الأفراد في سبيل المصلحة العامة إلا بمقدار ما تقتضيه الضرورة، وأن تختار من الوسائل أقلها ضررًا بالأفراد.

باختصار، يمكن القول إن **الظروف الاستثنائية** التي تخوّل الإدارة (السلطة التنفيذية) صلاحية تجاوز السلطتين التشريعية والقضائية **هي حالة استثنائية ومشروطة، وكونها استثنائية فهي مؤقتة، وكونها مشروطة فإن انتفاء شروطها يستدعي إلغاءها وعدم تطبيقها**، خصوصًا أن تبريرها مرتبط بفكرة الخطر المحيق بالكيان الوطني، حيث يكون هذا الخطر حالًا وجدّيًا وجسيمًا، ولا يمكن دفعه باستخدام القواعد القانونية المعروفة، غير أنه ليس لحالة الطوارئ، في جميع الأحوال، أن تستبيح حياة الأفراد وحرياتهم وحقوقهم المقررة دستوريًا إلّا بما تقتضيه الضرورة القصوى، وفي أضيق الحدود، إذ «لا يجوز للقانون، وهو في سبيله لتنظيم الحقوق والواجبات، أن يمحق هذه الحقوق بحجة التنظيم، فلا سيادة لحاكم أو طبقة، وإنما السيادة للقانون، وفيه وحده يتمثّل السلطان»[٣٣]. **بيد أن السلطة السياسية (التنفيذية) السورية تجاوزت هذه النواظم والمحددات، وجعلت من الاستثناء قاعدة وحيدة في معرض ممارستها سلطتها أكثر من أربعة عقود. وعملت بشكل ممنهج على إهدار مبدأ المشروعية القانونية، كما ألحقت بعملها كلًا من السلطتين التشريعية والقضائية بحيث تكثفت السلطات واقعيًا في سلطة وحيدة هي السلطة التنفيذية معبّرًا عنها برئاسة الجمهورية.**

والسؤال الآن هو: هل استطاع القضاء- باعتباره سلطة مستقلة، كما جاء في الدستور- أن يواجه هذا التغوّل عليه وأن يعيد الأمور إلى نصابها، بإعمال مبدأ المشروعية وتطبيقه على أعمال الإدارة؟

موقف القضاء والاجتهاد من دستورية القوانين ومن القوانين الاستثنائية

إذا كان عنصر المشروعية هو أحد العناصر التي تنبني عليها دولة القانون، كما أسلفنا، فإن ذلك يعني، في أحد أوجهه، ضرورة الإشراف القضائي على مدى انطباق سلوك الإدارة على هذا المبدأ أو توافقه معه، عبر القرارات

٣٣ نصرت منلا حيدر، «دور القضاء في حماية الحقوق والحريات العامة»، **المحامون**، السنة ٦١، العددان ٩-١٠ (١٩٩٦)، ص ٨٠٦.

التي تصدرها. ولا يفيد هنا الحديث عن وجوب أن يكون للإدارة **سلطة تقديرية** تسمح لها بمتابعة تسيير شؤون الدولة من دون إعاقات، لأن التساؤل يثور هنا عن مدى هذا الهامش، وعن وجوب أن تراقب السلطة القضائية توافر مبدأ الشرعية عند استخدام الإدارة للسلطة التقديرية الممنوحة لها، لأن **الاعتراف بالسلطة التقديرية للإدارة لا يعني الاعتراف لها بسلطة استبدادية تحكمية مطلقة، لا تخضع لأي رقابة من أي نوع كان**. ومثل هذه السلطة المطلقة لم يعد لها وجود في الدولة الحديثة، ولا يمكن الاعتراف بها لأي جهة، ولا للمشرّع ذاته، ولا للأفراد في تنظيم علاقاتهم الخاصة. فالمشرّع يملك سلطة تقديرية في إصدار القوانين، ولكن هذه السلطة ليست مطلقة، بل تتقيد باعتبارات العدل والمصلحة العامة، وتتقيد كذلك بأحكام الدستور، وبهذا «يزول كل تعارض موهوم بين تمتّع الإدارة بسلطة تقديرية، وبين خضوعها في الوقت نفسه لرقابة القضاء الذي يباشر رقابته على قرارات الإدارة التقديرية، فيما يتعلق بالاختصاص والشكل والهدف»(٣٤).

انطلاقًا من هذا الفهم، واعتمادًا على مبدأ فصل السلطات، وجد القضاء السوري نفسه إزاء نوعين من القضايا الناشئة عن استخدام السلطة التنفيذية لسلطتها التقديرية، في إصدار القرارات، والتي هي أحد نوعين: أ- القرارات التي تمس المبادئ الدستورية المقررة؛ ب- القرارات التي تمس المراكز القانونية للأفراد، والمستندة إلى قوانين استثنائية. وقد تعاطى القضاء السوري مع هذين النوعين من القرارات بشكلين مختلفين ضمن حدود الصلاحيات الدستورية والقضائية المتاحة له.

موقف القضاء والاجتهاد السوري من دستورية القوانين

لمّا كانت المحكمة الدستورية العليا غير مخوّلة النظر في دستورية القوانين وبتّها -وفق الدستور الدائم- إلّا في الحالات التي حدّدتها المادة ١٤٥ من الدستور (وهي ١- اعتراض رئيس الجمهورية أو ربع أعضاء مجلس الشعب على دستورية قانون قبل إصداره؛ ٢- اعتراض ربع أعضاء مجلس الشعب على دستورية مرسوم تشريعي؛ ٣- إبداء الرأي في دستورية مشاريع القوانين والمراسيم التشريعية، بناءً على طلب رئيس الجمهورية)، وذلك خلافًا لدستور ١٩٥٠ الذي سمح في مادته ١٢٢، فقرة هـ، بـ«طلب إبطال الأعمال والقرارات الإدارية والمراسيم المخالفة للدستور أو للقانون أو للمراسيم التنظيمية، إذا تقدم بالشكوى من يتضرر منها»، وهو ما يعني عدم قدرة القضاء السوري في ظل الدستور الدائم على التصدي لدستورية القوانين بطريق الدعوى الأصلية، فإن ذلك لم يمنع القضاء السوري من النظر في الدعاوى التي فيها مساس بالدستور بشكل غير مباشر، عبر الدفع بالامتناع عن تنفيذ القانون المخالف للدستور، في الدعاوى الماثلة أمامه، وهذا ما استقرت عليه اجتهادات محكمة النقض كما في الأمثلة التالية:

اجتهاد رقم ١: جاء في قرار محكمة النقض رقم ٣٣٤ أساس ٦٩٧، الصادر بتاريخ ٢٢/ ٤/ ١٩٧٤: «إذا كان يمتنع على القضاء التصدي لدستورية القوانين بطريق الدعوى الأصلية، لانتفاء النص الذي يخوّله هذا الحق، إلّا أنه ليس ما يمنعه من التصدي لذلك عن طريق الدفع بالامتناع عن تنفيذ القانون المخالف للدستور، في الدعوى الماثلة أمامه، ولا يُعتبر ذلك تعديًا من القضاء على سلطة التشريع، ما دامت المحكمة لا تضع بنفسها قانونًا، ولا تقضي بإلغاء قانون، ولا تأمر بوقف تنفيذه، وغاية الأمر أنها تفاضل بين قانونين قد تعارضا فتفصل في هذه الصعوبة، بحكم وظيفتها القضائية، وتقرر أيهما أولى بالتطبيق. وإذا كان القانون

٣٤ عبد الهادي عباس، «القرار الإداري في دولة القانون،» **المحامون**، العدد ١ - ٢ (شباط/ فبراير ٢٠٠٦)، ص ٥٥.

العادي قد أهمل، فمردّ ذلك في الحقيقة إلى سيادة الدستور العليا على سائر القوانين، تلك السيادة التي يجب أن يلتزمها كل من القاضي والشارع على حدٍّ سواء، بحسبان أن الدستور يتميز عن سائر القوانين بما له من طبيعة خاصة، تضفي عليه صفة العلو وتسمه بالسيادة، لأنه كفيل الحريات ومناط الحياة الدستورية ونظام عقدها»(٣٥). وبناءً على هذا الاجتهاد، ينبغي استبعاد تطبيق أي قانون يخالف مبادئ الدستور التي هي المبادئ الأسمى بين المبادئ القانونية.

اجتهاد رقم ٢: جاء في القرار رقم ١٨٥، في القضية ٤٤ الصادر بتاريخ ١٩٩٩/٦/١٤، الذي قررته الهيئة العامة لمحكمة النقض: «لا يجوز لأي نص أن يحجب عن المواطن حق التقاضي أمام القضاء، لأنه يتنافى مع أحكام الدستور»(٣٦).

اجتهاد رقم ٣: جاء في القرار رقم ١٦٨، في القضية ٢١١ بتاريخ ٢٠٠٣/٥/١٨، الذي قررته الهيئة العامة لمحكمة النقض: «إذا كان الدستور أبا القوانين، فإنه حري الالتفات عن أحكام القانون، إذا خالفته، إن لم يكن عن طريق الدفع بعدم دستورية القانون، فعن طريق الامتناع عن تنفيذ أحكامه»(٣٧).

من الواضح في الاجتهادات الثلاثة الآنفة أصالة موقف القضاء والاجتهاد السوريين في الدفاع عن أحكام الدستور بصفته القانون الأسمى في الدولة والمجتمع، وذلك ضمن الحدود الدنيا المقررة له - دستوريًا، وقضائيًا- والمتمثلة في الامتناع عن تنفيذ القوانين المخالفة للمبادئ الدستورية المقررة، على اعتبار أن الدستور هو «كفيل الحريات، ومناط الحياة الدستورية، ونظام عقدها».

موقف القضاء والاجتهاد السوري من القوانين الاستثنائية

حدّد المشرّع السوري اختصاصات القضاء الإداري في المواد: ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢ من قانون مجلس الدولة رقم ٥٥ لسنة ١٩٥٩. وممّا جاء في المادة ٨، فقرة «سادسًا» من هذا القانون: «مادة ٨: ... يختص مجلس الدولة بهيئة قضاء إداري، دون غيره، بالفصل في المسائل التالية، ويكون له فيها ولاية القضاء كاملة: .... سادسًا: الطلبات التي يقدمها الأفراد أو الهيئات بإلغاء القرارات الإدارية النهائية».

كان موقف القضاء السوري إزاء المقصود من تعبير «القرارات الإدارية» واضحًا تمامًا؛ إذ حدد موقفه من الطبيعة القانونية لـ«الأحكام العرفية»، مصنِّفًا إياها ضمن القرارات الإدارية التي يرجع إليه وحده النظر فيها، باعتباره المرجع القضائي المختص بحسب المادة ٨ من قانون مجلس الدولة الآنف الذكر، وذلك بولاية كاملة، أي إنها تخضع لرقابته الكاملة إلغاءً وتعويضًا. وهذا ما أكدته، إضافةً إلى النص، الاجتهادات الكثيرة الصادرة عن القضاء الإداري والتي صاغت مبادئ قانونية مهمة، **باعتبار أن القضاء الإداري هو قضاء منشئ، وليس قضاءً كاشفًا**، أي أنه في معرض نظره في القضايا الموضوعة بين يديه، ينشئ مبادئ قانونية جديدة تضاف إلى جملة المبادئ القانونية المستقرة... كما في الأمثلة التالية:

٣٥ نقلًا عن: **المحامون**، الأعداد ١ -٣ (١٩٧٤).
٣٦ المحامي أحمد قدور المنصور ومحمد ناهل المصري، **أهم المبادئ القانونية التي قررتها الهيئة العامة لمحكمة النقض السورية خلال خمسة أعوام (١٩٩٨-٢٠٠٣)**، (دمشق: [د. ن.]، ٢٠٠٣)، ص ٨٥٥.
٣٧ المصدر نفسه، ص ٨٦٠.

حق القضاء الإداري في مراقبة تدخّلات الإدارة العرفية: جاء في القرار رقم ١٩٧٦/٣٠٩ في القضية رقم ١٩٧٦/٢٦٩ الصادر عن محكمة القضاء الإداري، أن «للقضاء الإداري حق الرقابة على مسوِّغات تدخّل الإدارة العرفية في شأن من الشؤون، أو عدم قيامها، فإذا تبين أن التدخّل لم يكن له ما يسوّغه، وليس لازمًا لمواجهة حالات معيّنة: من دفع خطر جسيم يهدد النظام والأمن، كان القرار باطلًا»....

ضرورة ملاءمة الأمر العرفي للظروف التي استلزمت إصداره: جاء في القرار رقم ١٤٧، طعن ٢٧٥ لسنة ١٩٧٣، الصادر عن المحكمة الإدارية العليا، أن «نظام الأحكام العرفية شرع لمواجهة الظروف الطارئة، ابتغاء المحافظة على سلامة الدولة وأمنها القومي... فالمناط والحالة هذه في مشروعية القرار الذي تتخذه الإدارة هو أن يكون التصرف لازمًا لمواجهة حالات معيّنة، من دفع خطر جسيم يهدد النظام والأمن باعتبار أن الإجراء هو الوسيلة الوحيدة لمنع هذا الضرر. وللقضاء الإداري حق الرقابة على قيام هذا المسوّغ أو عدم قيامه، فإذا اتضح أن الأسباب لم يكن فيها من الأهمية الحقيقية ما يهدد الأمن والنظام، كان القرار باطلًا».

ضرورة تقيّد الحاكم العرفي بحدود صلاحياته القانونية: جاء في القرار رقم ٩٥ الصادر عن دائرة فحص الطعون في الطعن ١٣٦ لسنة ١٩٧٢ أنه «ينبغي ألّا تتجاوز سلطة الحاكم العرفي الحدود المرسومة، وألّا تخل بالتزاماته القانونية، وألّا تتغوّل على الحريات العامة أو الملْكية الخاصة أو الأحكام القضائية، بدون مبرر قانوني وإلّا شاب تصرفاته عدم المشروعية، وانبسطت عليها رقابة القضاء: إلغاءً وتعويضًا».

ضرورة تعويض الأفراد المتضررين من إعمال القوانين الاستثنائية: جاء في رأي للجمعية العمومية للقسم الاستشاري للفتوى والتشريع رقم ٦٤ لسنة ١٩٩٤، أن «الاجتهادات المستقرة، والتي مفادها استحقاق العامل لدى الدولة الذي يوقف لأسباب أمنية، ثم يُفرج عنه، دون أن يدان بشيء ودون أن يحال إلى القضاء، إنما يستحق تقاضي أجوره في الوظيفة عن فترة توقيفه، كما تُعتبر مدة توقيفه من خدماته الفعلية»[٣٨].

من الواضح أن الاجتهادات المستقرة - في هذا المجال- ما زالت مقتصرة على الحكم باستحقاق الأجور عن مدة التوقيف للعاملين في الدولة، من دون الحكم بالتعويض عن الأضرار المادية والمعنوية المترتبة عن هذا التوقيف، الأمر الذي يجب تداركه عبر شمل جميع المتضررين من إعمال الأحكام العرفية - دون وجه حق- وذلك بالتعويض المادي والمعنوي عليهم، عملًا بقواعد **المسؤولية التقصيرية** عن أعمال الإدارة التي قامت بهذا العمل.

خاتمة

يمكن، من خلال دراستنا للدستور السوري (بنسختيه: «الدائم» لسنة ١٩٧٣ و«الأزمة» لسنة ٢٠١٢) ومدى تمثّله مبادئ دولة القانون، أن نخلص إلى النتائج التالية:

١- لم يقم هذا الدستور بوظيفته **كعقد اجتماعي** تتوافق عليه الأمة؛ أي انه لم يكن **مشروعًا** لأنه لم يقم بوظيفته **كمعيار قانوني أعلى**؛

٢- لم يُبْنَ على قاعدة **المواطنة المتساوية الكاملة** مع التسليم الفعلي بأن الشعب هو مصدر السلطات؛

٣٨ مجلس الدولة السوري، المكتب الفني، **مجموعة المبادئ القانونية التي تضمنتها فتاوى الجمعية العمومية للقسم الاستشاري للفتوى والتشريع للأعوام (١٩٩١-١٩٩٥)** (دمشق: [د. ن.، ٢٠٠٣])، ص ٢٥٦.

٣- لم يستطع التعبير عن **الإرادة العامة للشعب**، كونه لم يلتزم بحقوق الأفراد وحرياتهم، ولم يحترم إراداتهم؛

٤- لم يقنن **مبدأ فصل السلطات**، الأمر الذي سمح - قانونيًا- للسلطة التنفيذية -ممثلة في رئيس الجمهورية- بالتغوّل على السلطتين التشريعية والقضائية؛

٥- لم يعترف **بحكم القانون**، وبالتالي قوّض أسس الدولة الديمقراطية الحديثة التي يحكمها القانون لا إرادات الأشخاص؛

٦- أضعف إلى حد بعيد إمكانية قيام **إشراف قضائي فعال على أعمال الإدارة**، وهو ما فتح الباب واسعًا أمام السلطة التنفيذية، المنفلتة من أي ضوابط أو قيود، للتغوّل على كامل المجتمع من دون خوف من مساءلة أو عقاب؛

٧- لم يقم بإيجاد **الآليات الداخلية التي تسمح للمجتمع المدني بالتعبير** عن نفسه وعن طموحاته بشكل هادئ وسلمي وديمقراطي (تنظيم الأحزاب والنقابات والجمعيات... إلخ)، وهو ما ساهم في الدفع نحو أشكال انفجارية مدمرة للتعبير عن التيارات التي تتوالد في المجتمع؛

٨- إن محاولة السلطة السياسية السورية الهروب إلى الأمام من خلال إصدارها دستورًا جديدًا عام ٢٠١٢، **دستور الأزمة**، لم تجدِ نفعًا، لأن الدستور الجديد كان **نسخة منقحة ومزيدة** بشكل سيئ من النسخة الأصل، وذلك بدلًا من أن تعمد السلطة السياسية إلى جعله بديلًا ديمقراطيًا، ولو بالحد الأدنى، وبدلًا من أن تضمّنه المبادئ الدستورية الأساسية التي تمنح هذا العقد الاجتماعي الجديد إمكانية التعبير عن روح الأمّة على طريق صنع مستقبلها، وهو ما جعله يسقط ميتًا لحظة إعلان ولادته.

والحال أنه لم يكن الهدف من دراسة الدستور السوري - بطبعتيه، الدائمة لعام ١٩٧٣ والمستحدثة لعام ٢٠١٢- هو الكشف عن مدى ابتعاده عن معايير دولة القانون وتأصيله لدولة تحتكر فيها السلطة التنفيذية جميع السلطات، ولا الكشف عن تناقضاته الداخلية المقصودة وغير المقصودة التي تجعل منه ألعوبة في يد السلطة التنفيذية، على أهمية ذلك، بل كان الهدف تسليط الضوء على هذه المثالب التي تعبّر عن حالة سلطوية معيّنة، من أجل العمل على تجاوزها في سياق ولادة مجتمع جديد مأمول، عبر العمل على إنتاج **أفكار ميثاقية** جديدة تؤسس لعقد اجتماعي جديد يأخذ في الحسبان طموحات الشعب السوري في **الحرية والكرامة وإقامة دولة القانون**.

لقد أُفرغ المجتمع السوري من السياسة، وعانى غيابَ الحريات أكثر من نصف قرن. وهذا المجتمع ذاته هو الذي انتفض منذ ما ينوف على السنتين، مطالبًا بحريته وكرامته، في ظل واقع معقد ومتشابك طائفيًا وقوميًا على المستوى الداخلي، ومتداخل مع المحيط الإقليمي الذي ينظر إلى «الأزمة السورية» من منطلق حسابات خاصة وضيّقة هي أبعد ما تكون عن تلبية طموحات الشعب السوري في الحرية والكرامة وإقامة الدولة الديمقراطية. وهذا المجتمع يحتاج اليوم أكثر من أي وقت مضى - ومن منطلق إعادة اللُحمة إلى النسيج الوطني السوري على أساس من **المواطَنة المتساوية** المكرّسة في دستور يتأسس وفق مبادئ دولة القانون- إلى إنتاج ما يدعوه عزمي بشارة **أفكارًا ومبادئ ميثاقية** تستند إليها عملية صوغ مبادئ الدولة الديمقراطية. وهي أفكار يصلح بعضها لأن يكون في الدستور، في حين يجدر ببعضها الآخر أن يكون قيمًا ثاوية في أساسه، بينما لا يمكن لأخرى أن يشملها دستور، لكنها توجّه السياسات إذا ما تحولت إلى شبه مسلّمات يمكن أن تكنّى بـ«قيم الثورات العربية الديمقراطية ومقاصدها».

أمحمد مالكي *

قراءة في الهندسة العامة للدستور المغربي الجديد (٢٠١١)

تروم هذه الدراسة النظر في الوثيقة الدستورية المغربية الجديدة للعام ٢٠١١، من حيث سياق إعدادها، وهندستها العامة، منطلِقَة من فرضية مركزية مفادها أن المشرّع الدستوري المغربي، وهو يفكّر في صوغ متن الدستور الجديد، لم يقطع مع الدساتير السابقة ويؤسس فلسفة دستورية جديدة، بل اعتمد خيار التغيير ضمن الاستمرارية. لذلك، حافظ للملَكية على مكانتها المحورية في البناء الدستوري، ووسّع، في الموازاة، دائرة صلاحيات السلطات الدستورية الثلاث (البرلمان، الحكومة، القضاء)، وهو ما يعني استنكافه عن إدخال تغييرات جوهرية في البنية العميقة لتوزيع السلطة، كما رسَّم معالمها الدستور التأسيسي الأول لسنة ١٩٦٢.

وحيث إن البِناء الدستوري لم يُستكمل قوامه بعدُ، ويحتاج إلى قدر من الوقت لتُصقَل أحكامُه بالممارسة، وتُختبر بالتطبيق، فقد اعتمدت الدراسة المقاربة الدستورية، واستبعدت الانفتاح على معطيات علم السياسة، درءًا لتحميل النصوص ما ليس في مستطاعها، أو ما هو غير مطلوب منها.

يُعتبر الدستور المستفتى حوله في فاتح تموز/ يوليو ٢٠١١ [1] السادسَ بعد دساتير سنوات ١٩٦٢ و١٩٧٠ و١٩٧٢ و١٩٩٢ و١٩٩٦. فخلال خمسة وخمسين سنة على استقلال المملكة المغربية صدرت ست وثائق دستورية، أي بمعدل دستور واحد على رأس كل تسع سنوات، وهو متوسط له دلالته من الناحيتين الدستورية والسياسية. فمن جهة، هناك حاجة متجددة إلى تنقيح الوثيقة الدستورية ومراجعتها، الأمر الذي يعكس حيوية المجال السياسي وحركية فاعليه السياسيين والاجتماعيين. بيد أن اللجوء المنتظم إلى إعادة النظر

---

* أستاذ العلوم السياسية والقانون الدستوري، ومدير الدراسات الدستورية والسياسية، مراكش – المغرب.

١ للاطلاع على نص الدستور، انظر: المغرب، الأمانة العامة للحكومة، **الدستور**، الوثائق القانونية المغربية، ط ١١ (الرباط: الأمانة العامة للحكومة، ٢٠١١).

في الوثيقة الدستورية وتعديل أحكامها قد يعبّر، من جهة أخرى، عن صعوبة استقرار فكرة التعاقد الاجتماعي التي يُعتبر الدستور أسمى تجسيد لها(٢). والواقع أن المطلب الدستوري ظل قضية مفصلية في جدلية التقارب والتباعد بين مكوّنات الحقل السياسي المغربي، بل شكّل أحد أبرز مصادر الاختلاف لحظةَ وضع أسس بناء الدولة الوطنية الحديثة بعد الاستقلال (١٩٥٦-١٩٦١)، كما ظل مكمن التوتر بين المؤسسة الملكية والأحزاب سليلة الحركة الوطنية(٣)، لما يفوق ثلاثة عقود من الزمن (١٩٦٢-١٩٩٦)(٤).

يختلف نظر المغاربة حول ما إذا كان كلّ واحد من التواريخ المشار إليها أعلاه (١٩٦٢ و١٩٧٠ و١٩٧٢ و١٩٩٢ و١٩٩٦ و٢٠١١) يعبّر عن صدور دستور جديد أم لا يعدو أن يكون مجرد «مراجعات دستورية» ضمن النسق الدستوري نفسه، الذي حدد الدستور التأسيسي لسنة ١٩٦٢ فلسفته ومنطلقاته العامة. وهم يتساءلون، من جهة أخرى، عمّا إذا كانت الوثيقة المستفتى حولها مؤخرًا (فاتح تموز/ يوليو ٢٠١١) نقلة نوعية متضمِّنة فلسفة دستورية جديدة تقطع مع الإرث الدستوري السابق، وتؤسس لمنطق دستوري جديد، يختلف في مبناه ومعناه عن المنطق الذي حَكَم الحياة الدستورية والسياسية مدة ما يقرب من نصف قرن (١٩٦٢-٢٠١١).

تنطلق الورقة من أن المغرب شهد دستورين اثنين، هما: الدستور التأسيسي لسنة ١٩٦٢، والوثيقة الموافَق عليها في استفتاء فاتح تموز/ يوليو ٢٠١١. أمّا بقية التواريخ المشار إليها أعلاه، فكانت مجرد تعديلات ومراجعات دستورية، إمّا بشكل تراجعي عن دستور ١٩٦٢، كما حصل سنة ١٩٧٠، وإمّا ظلت ضمن سقف الدستور التأسيسي ولم تتجاوزه، كما هو حال وثائق ١٩٧٢ و١٩٩٢ و١٩٩٦. وتذهب الورقة، من جهة ثانية، إلى أن استفتاء فاتح تموز/ يوليو ٢٠١١، وإن جاءت وثيقته متضمنة الكثير من الأحكام والمقتضيات الدستورية الجديدة، وحبلى بالمبادئ والقواعد غير المألوفة في ما سبقها من نصوص دستورية، فقد كرّس اتجاهَ التغيير ضمن الاستمرارية، ولم يمس البنية العميقة لتوزيع السلطة، وهو ما يعني أننا لسنا أمام فلسفة دستورية جديدة تقطَع مع تلك التي رسَّمها الدستور التأسيسي لسنة ١٩٦٢، وتصوغ أخرى من شأنها التأسيس لمرحلة سياسية نوعية في علاقة الدولة بالمجتمع. وهذه هي الملاحظة الجوهرية التي تروم الورقة البرهنة عليها عبر مصفوفة من الأسئلة تتمحور تحديدًا حول نص الدستور، من حيث سيرورة إعداده، والدور المفصلي للملَكية في الإيحاء بفلسفته ورسم خريطة طريق صوغه، وذلك قبل الانتقال إلى التدقيق في قسمات هندسته العامة.

تُنبّه الدراسة القارئ الكريم إلى أن مقصدها الأساس يروم تحليل مفاصل البناء الدستوري في الوثيقة الدستورية المغربية الجديدة (٢٠١١)، وهو ما يعني منهجيًا تغليب المقاربة الدستورية والقانونية على أي طريقة أخرى في النظر والتحليل، لاعتبارات علمية وموضوعية. فالدستور المغربي الجديد لم يتجاوز دخوله حيّز التطبيق السنة ونصف السنة، وهو زمن محدود لمساءلته من زاوية المقاربات الأخرى، وفي صدارتها مقاربة علم السياسة. ثم إن الدستور ينتظر إعداد مصفوفة من القوانين التنظيمية والقوانين العادية وصوغها، وهي القوانين التي ستدقق في مبادئه، وتُغني قواعده، وتعكف المؤسسات الدستورية (البرلمان والحكومة)، بشراكة مع الفاعلين السياسيين

---

٢ نشير، من باب المقارنة العمودية، إلى أن الدستور الأميركي لسنة ١٧٨٧ لم يشهد أكثر من عشرين تعديلًا أُدخل جلها خلال السنوات الأولى من دخوله حيّز التطبيق. والملاحظة نفسها تنسحب على دستور الجمهورية الفرنسية الخامسة (٤ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٨)، الذي شهد تعديلًا جوهريًا سنة ١٩٦٢.

٣ يتعلق الأمر، بشكل أساسي، بـ «حزب الاستقلال» (١٩٤٣)، و«الاتحاد الوطني للقوات الشعبية» (١٩٥٩)، وبعده «الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية» (١٩٧٥)، و«حزب التقدم والاشتراكية» (١٩٧٤)، الذي يشكل امتدادًا تاريخيًا لـ«الحزب الشيوعي المغربي» (١٩٤٥).

٤ أي منذ الاستفتاء على الدستور التأسيسي الأول ٧ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٢)، وحتى المراجعة الدستورية في ١٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٦، التي حظيت بما يشبه إجماع الشعب المغربي.

والاجتماعيين (أحزاب ونقابات وجمعيات) على إنجازه، لاسيما أن الفصل السادس والثمانين من الدستور ألزم الحكومة بإعداد هذه الروزنامة من القوانين خلال هذه الولاية التشريعية (٢٠١١-٢٠١٦).

في الحقيقة، يقودنا هذا التنبيه المنهجي إلى تحذير منهجي آخر، يتعلق بصعوبة إصدار أحكام عن وثيقة دستورية حديثة العهد، وغير مكتملة البناء، ويُعوزها التراكم الذي لا يتحقق إلّا عبر الممارسة وديمومتها في الزمن، أي إعمال أحكام الوثيقة الدستورية واختبارها في التطبيق. ولعل هذا الهاجس المنهجي هو ما حفّزنا على حصر الدراسة في دائرة المقاربة الدستورية ليس غير.

الملَكية والإصلاح الدستوري

لم يكن واضحًا حتى لحظة إعلان الخطاب الملكي في ٩ آذار/ مارس ٢٠١١ أن المغرب مقبل على إعداد دستور جديد، وإنْ ظل مطلب الإصلاح الدستوري والسياسي يتردد في خطب الأحزاب السياسية، تارة بشكل صريح، وطورًا بطريقة ضمنية أو محتشمة. والواقع أن ديناميات التغيير التي طاولت دولًا عربية كثيرة ساهمت في حَفز النخبة القائدة في المغرب على التعاطي الإيجابي والسريع مع قضية الإصلاح بشكل عام، والإصلاح الدستوري على وجه التحديد، علمًا أنها ليست المرة الأولى التي يكون لسياقات المغرب الدولية والإقليمية صدى في تسريع وتيرة الإصلاحات؛ ففي أعقاب سقوط جدار برلين (١٩٨٩)، وبداية تفكك المنظومة الاشتراكية، كان الخطاب الملكي في ٢٠ آب/ أغسطس ١٩٩٠ مبادرًا إلى التشديد على ضرورة التنبّه إلى طبيعة التغيرات التي تطاول بنية المنتظم الدولي، والتناغم معها بالشروع في إطلاق سلسلة من الإصلاحات، وفي مقدمتها تغيير الوثيقة الدستورية. وقد جرت معاودة التأكيد نفسه في خطاب العرش في ٣ آذار/ مارس ١٩٩٢ ، أي قبل نصف سنة من مراجعة ٤ أيلول/ سبتمبر من السنة نفسها (١٩٩٢)[٥]. ولعل الأمر ذاته نلمسه في الخطاب المُعلن بشأن الإصلاح الدستوري الأخير، حيث قادت قراءة ما يجري في المحيط العربي ويعتمل داخل المجتمع المغربي إلى الاستباق إلى إعلان وضع دستور جديد يروم التغيير ضمن الاستمرارية.

هكذا، يمكن اعتبار خطاب ٩ آذار/ مارس ٢٠١١ الإطارَ المرجعي الناظِم لسيرورة الإصلاح الدستوري الذي قاد إلى استفتاء فاتح تموز/ يوليو٢٠١١. ولئن أحيل في هذا الخطاب إلى خطب سابقة ذات صلة بملف الإصلاح عمومًا، لاسيما خطاب ٣ كانون الثاني/ يناير [٦]٢٠١٠، و٢٠ آب/ أغسطس [٧]٢٠١٠، فإنه يظل، بامتياز، الخطاب المعلِن والمحدِّد للمنظومة الجديدة للإصلاح الدستوري.

ورد الخطاب الملَكي مكثفًا ومختصرًا على مستوى صوغه، كما جاء واضحًا في رؤيته لطبيعة الإصلاح، ومضامينه، وأبعاده. فمن جهة، ربط بين مشروع «الجهوية المتقدمة»، الذي تمّ الانتهاء من وضع تصور لبنيانه القانوني

---

٥ ممّا ورد في خطاب ٣ آذار/ مارس ١٩٩٢ على سبيل المثال: «... إن العالم يتغير على مسمعنا وتحت أبصارنا، وإننا نشهد نشوء خريطة سياسية جديدة... وقد انهار أحد العملاقين بأفول نجم الشيوعية وسقوط النظام الشمولي. وفيما يخصنا لا يمكننا إلّا أن نعتبر أمرًا إيجابيًا التقدم الذي حققته الديمقراطية... واليوم نعتقد أن الظرف الحاضر ملائم لإنجاز ما كنا أعلنا عنه منذ أزيد من سنة بشأن إعادة النظر في مقتضيات الدستور الحالي...».

٦ أعلن خطاب ٣ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٠ إقدام المغرب على اختيار «الجهوية المتقدمة»، حيث عُهد إلى لجنة استشارية معيّنة من قبل الملك بمهمة إعداد تصور متكامل عن «مشروع الجهوية المتقدمة» المعلن في هذا الخطاب، كما تم تحديد المدة الزمنية الواجب تقديم المشروع خلالها، أي ستة أشهر، وقد تمت مضاعفتها بالتماس من اللجنة نفسها.

٧ أعاد خطاب ٢٠ آب/ أغسطس ٢٠١٠ التذكير بمشروع الجهوية المتقدمة الوارد في خطاب ٣ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٠، موضحًا المستويات التي تنظِّم التصور العام للجهوية المتقدمة، وهي: إنضاج مشروع الجهوية المتقدمة، ووضوح خريطة طريق لتنفيذه، وانكباب الحكومة واللجنة على إعداد ميثاق لعدم التمركز، والمساهمة الفعالة للأحزاب في إعداد نخب مؤهلة لحسن تدبير الشأن الجهوي.

والمؤسساتي، والإصلاح الدستوري الذي تشكّل أحكامه الوعاء الناظِم للمشروع والمطوِّر له. كما حدد، من جهة أخرى، المرتكزات السبعة التي مثّلت الإطار المرجعي الموجّه لوضع الوثيقة الدستورية الجديدة.

الجهوية المتقدمة مدخل للإصلاح

يُعتبر مشروع «الجهوية المتقدمة»، المُعلَن في خطاب التنصيب في ٣ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٠، أحد المحاور الأساسية في عملية الإصلاح الجارية في المغرب. فقد افتُتح خطاب ٩ مارس/ آذار ٢٠١١ بتأكيد أهمية «الجهوية المتقدمة» في المعمار الدستوري الجديد، حيث شدّد، من جهة، على تكريس الجهوية بمقتضى الدستور، وليس بقانون، كما أوصت بذلك «اللجنة الاستشارية للجهوية»، وهو ما يعني إعطاء المشروع القيمة الاستراتيجية الجديرة به في منظومة الإصلاحات الدستورية والسياسية. وأكد، من جهة ثانية، جعل «الجهوية المتقدمة» -بحسبها آلية لإعادة توزيع السلطة بين الدولة ومختلف الجماعات الترابية- قاطرةً لإدخال تحويرات عميقة على الوثيقة الدستورية. وهكذا، جاءت رسالة الخطاب واضحة في دعوتها إلى أن تكون «الجهوية المتقدمة» مؤسسةً على مبادئ الحكامة الترابية الجيدة، سواء على صعيد انتخاب المجالس الجهوية وتدبيرها ديمقراطيًا، أو على صعيد تخويل رؤساء المجالس الجهوية سلطة فعلية لتنفيذ مقررات هيئاتهم، عوض ممثلي السلطة المركزية من عمال وولاة.

تكمن العلاقة التلازمية بين مشروع «الجهوية المتقدمة» والإصلاح الدستوري في كون «الجهة»، وفق الاستراتيجيا الجديدة لإعادة بناء المجال الترابي، ستصبح فاعلًا مهمًا في المعمار المؤسسي المزمع تشييده. فالمنتظر ليس إعادة توزيع الاختصاصات بين الدولة وباقي الجماعات الترابية، وفي مقدمتها الجهة، فحسب، بل إعادة توزيع الخيرات والإمكانات أيضًا بين مختلف مكوّنات التراب الوطني المغربي، وهو ما يعني اعتماد فلسفة جديدة في تدبير السلطة والثروة على صعيد الولايات (المحافظات) والأقاليم المغربية. لذلك، تستلزم الجهوية المتقدمة، وفق هذا المنظور، تصورًا جديدًا للعلاقة بين الدولة وباقي مكوّناتها الترابية، أي تحتاج، في الواقع، إلى تعاقد جديد من شأنه جعل الجهات مشارِكة في تمثيل المواطنين مشارَكة فعلية، وإشراكهم في تدبير شؤونهم إلى جانب الدولة وممثّليها على الصعيد الترابي. والحال، يعدُّ الدستور الوثيقة الأسمى لتكريس الفلسفة الجديدة لعلاقة الدولة بباقي مكوّناتها الترابية.

مرتكزات الإصلاح

تضمَّن خطاب ٩ مارس/ آذار ٢٠١١ المرتكزات المرجعية الناظِمة للدستور الجديد، التي حددها في سبعة، وهي في مجملها إمّا سعت إلى دسترة مبادئ وممارسات كانت موجودة، أو اعتماد مبادئ وقواعد دستورية جديدة، وإمّا إلى توسيع صلاحيات مؤسسات دستورية، وتقوية مكانتها وتعزيزها في المنظومة الدستورية القائمة. وفي جميع الأحوال، لم يعتبر الخطاب المرتكزات السبعة المعلنة إطارًا مغلقًا، بل نَظر إليها بوصفها موجِّهات للعمل، لا تُعفي اللجنة الاستشارية لمراجعة الدستور[٨] من «الاجتهاد الخلّاق لاقتراح منظومة دستورية متقدمة»[٩].

٨ تم تنصيب اللجنة الجهوية لمراجعة الدستور من قبل الملك بتاريخ ١٠ آذار/ مارس ٢٠١١، وقد ضمّت في عضويتها، علاوة على رئيسها، ثمانية عشر عضوًا. للاطلاع على القائمة والخلفيات التعليمية والمهنية لأعضائها، انظر الموقع الإلكتروني:
<http://www.diplomatie.ma/arab/larevisondelaconstitution/commissionconsultativederevision/tabid/1773/language- us/default.aspx> (accessed on 2/2/2013).

٩ للاطلاع على نص خطاب ٩ آذار/ مارس ٢٠١١، انظر الموقع الإلكتروني: <www.dafatiri.com/vb/dafatir284427> (accessed on 2/2/2013).

• تتصدر أولى هذه المرتكزات قضيةُ « الهوية المغربية»، من حيث تنوع مكوّناتها، وتعدد روافدها. لذلك، حرص الخطاب المعلِن بشأن الإصلاح الدستوري على أن يكرس الدستور الجديد «الطابع التعددي للهوية المغربية الموحّدة»، معتبرًا «الأمازيغية» في صلب هذا التعدد. والحقيقة أن النظر إلى النقاشات التي شهدها المغرب منذ عقود وعَلَت نغمتها، إلى حدّ ما، في السنوات الأخيرة، رشّح «الهوية» لأن تكون أحد الموضوعات الواجب تقنينها في الدستور كي تكتسب، من جهة، قيمة أسمى، وكي تعزز، من جهة أخرى، نسيج الوحدة الوطنية في سياق إقليمي ودولي طغت فيه موجات الدعوة إلى التشتت الإثني والطائفي، باسم حماية الخصوصيات، وصون التمايزات العِرقية واللغوية والثقافية.

• يتعلق المرتكز الثاني بـ« ترسيخ دولة الحق والمؤسسات، وتوسيع مجالات الحريات الفردية والجماعية وضمان ممارستها»؛ فمن المعلوم أن المغرب أقدمَ على إصلاحات جوهرية ومنتظِمة في مجال حقوق الإنسان والحريات العامة منذ مستهل تسعينيات القرن الماضي، حين نصَّت ديباجة الدستور المراجَع في ٤ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢ على «تشبث المملكة المغربية بحقوق الإنسان كما هي متعارف عليها عالميًا»، وأُحدِث «المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان» (١٩٩٢)، وشُرِع في تجربة «المصالحة الوطنية» بطي صفحة ماضي انتهاكات حقوق الإنسان، عبر تأسيس «هيئة التحكيم المستقلة» أولًا (١٩٩٩)، ثم «هيئة الإنصاف والمصالحة» لاحقًا (٢٠٠٤). وقد عزّز المغرب سيرورة تنقية ملف انتهاكات حقوق الإنسان بالانضمام إلى سلسلة الاتفاقيات المكوِّنة للمنظومة الدولية لحقوق الإنسان. لذلك، كان طبيعيًا أن يشكل توطيد حقوق الإنسان بمضامينها العامة والشاملة أحد المرتكزات المفصلية الموجِّهة والناظمة للصياغة الجديدة للدستور.

• يخص المرتكزُ الثالث تأكيد استقلال القضاء، وتوطيد سمو الدستور، والمساواة أمام القانون، وهي مبادئ لازمة لتعزيز دولة القانون وضمان احترامها في الممارسة. والحال أن هذا المرتكز التوجيهي في الخطاب جاء تأكيديًا لما سعى المغرب إلى إنجازه منذ تسعينيات القرن الماضي، حين جعل من إصلاح القضاء وتحديثه أولوية وطنية، وحاول تقوية صون الشرعية الدستورية بإحداث مجلس دستوري مستقل عضويًا بذاته، خلافًا لما كان عليه الأمر خلال تجربة الغرفة الدستورية، التي ظلت ثلاثة عقود جزءًا من قضاء المجلس الأعلى (١٩٦٢-١٩٩٢). فسواء في مراجعة ٤ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢، أو عبر استفتاء ١٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٦، تمَّ الارتقاء بالقضاء الدستوري إلى قضاء مستقل عضويًا، كما تمَّ تطوير صلاحياته، وتوسيع دائرة من له حقّ الإحالة[١٠] ليشمل كلًّا من الملك، والوزير الأول، ورئيس مجلس النواب، ورئيس مجلس المستشارين، وستين عضوًا من مجلس النواب، وستين عضوًا من مجلس المستشارين .

• يتبوأ المرتكز الرابع مكانة خاصة في نص الخطاب، لصلته بأحد أهم المبادئ الدستورية دقة وحساسية، ويتعلق الأمر بـ«فصل السلطات»؛ فكثيرًا ما نُعت النظام السياسي المغربي بكونه «ملَكية رئاسية غير متوازنة»، أو «ملَكية تنفيذية»، أو نظامًا سياسيًا تتمتع الملَكية في نطاقه بمكانة رفيعة، تسمو على جميع المؤسسات، وتعلو عليها دستوريًا وسياسيًا. ثم إن مبدأ فصل السلطات نفسه ظل موضوع جدل وتوظيف سياسيين، وقلّما حظي بالتحديد والتوضيح والتقعيد، سواء على مستوى الفقه الدستوري، أو على مستوى الخطاب السياسي. لذلك، كان مطلوبًا بإلحاح أن يعاد صوغ هذا المبدأ في أفق الدستور الجديد، بشكل يعزِّز التوازن بين السلطات الدستورية، ويقوّي كلًّا من البرلمان والحكومة، ويعطيهما إمكانات الاشتغال، ويُعقلن أداءهما السياسي.

١٠ يُقصد بحق الإحالة (Saisine) الإمكانية القانونية للتوجه إلى المجلس الدستوري من أجل التماس تدخّله للنظر في مدى دستورية القوانين. وقد حصر الدستور الحالي (٢٠١١)، وفقًا للفصل ١٣٢ من لهم هذه الصلاحية في: الملك ورئيس الحكومة ورئيس مجلس النواب، ورئيس مجلس المستشارين وخُمس أعضاء مجلس النواب وأربعين عضوًا من مجلس المستشارين.

• أولى المرتكز الخامس أهمية خاصة لتقوية دور الأحزاب السياسية، عبر تعميق دمقرطتها، وعقلنة أدائها، وترشيد تعددها وتكاثرها. كما أحاط المعارضة البرلمانية بعناية واضحة كي تقوم بدورها في التشريع والرقابة والمشاركة في صوغ السياسات العمومية وتقييمها، إسوة بالأغلبية المنتخبة، والأمر نفسه ينسحب على المجتمع المدني الذي سيصبح بُعدًا له مكانته في أحكام الوثيقة الدستورية الجديدة.

• يرتبط المرتكز السادس بـ «تخليق الحياة العامة»، وإقامة مبدأ المسؤولية وقاعدة المحاسبة على صعيد ممارسة السلطة. والحقيقة أن المغرب الذي شرع في عملية التخليق منذ نهاية العُشرية الأخيرة من القرن الماضي بواسطة القوننة والمأسسة، قدّر أن الظروف ناضجة بما يكفي الارتقاء بالقواعد الخاصة بالتخليق إلى مستوى التكريس الدستوري، والأمر نفسه ينسحب على المؤسسات المرتبطة بها. كما لم يعد مقبولًا استمرار عدم اقتران ممارسة السلطة بالمسؤولية، أو الإفلات من المحاسبة.

• أمّا المرتكز السابع والأخير، فيخص «دسترة هيئات الحكامة الجيدة، والحريات العامة، وحماية حقوق الإنسان»، أي الارتقاء بالمؤسسات المحدثة خلال السنوات الأخيرة إلى هيئات دستورية، وإضافة أخرى اكتملت ضرورات إنشائها.

تلك هي المرتكزات التي حدّدها الخطاب الملكي في ٩ آذار/ مارس ٢٠١١، وأعلنها إطارًا مرجعيًا للتفكير الجماعي في وضع دستور جديد بأفق طرحه على الاستفتاء الشعبي. أمّا على الصعيد العملي، فقد أوجد الخطاب آليتين، إحداهما تقنية، هي «اللجنة الاستشارية لمراجعة الدستور»، مكوّنة من تسعة عشر عضوًا بمن فيهم الرئيس[11]، عُهد إليها بمهمة الاستماع وتلقّي اقتراحات الأحزاب السياسية، والنقابات، وجمعيات المجتمع المدني، وآراء الكفاءات العلمية المؤهلة، ومن ثمة إعداد مسودة تُرفع لاحقًا إلى أنظار الملك. وثانيتهما آلية سياسية تتجسد في إجراء لقاءات منتظمة بين مستشار الملك، محمد معتصم، وممثّلي الأحزاب، بغية التحاور وتبادل الآراء حول مضامين الإصلاحات المقترحة، والتوصّل إلى توافقات في شأنها. وقد حُدِّد شهر حزيران/ يونيو سقفًا لتقديم نتائج عمل الآليتين في شكل مشروع دستور للاستفتاء، الذي حدد خطاب ملَكي لاحق (١٧ حزيران/ يونيو ٢٠١١) تاريخ إجرائه في الأول من تموز/ يوليو ٢٠١١.

الهندسة الدستورية الجديدة

سبقت عمليةَ إجراء الاستفتاء حملةٌ كثيفة عرّفت بالدستور ومضامينه، وأثارت نقاشًا شبه عمومي حول النص الجديد، وبما يتميز ويختلف به جوهريًا عن سابقيه من الدساتير. وشاركت في تنشيط فصول الحملة الأحزاب السياسية والنقابات ومنظمات المجتمع المدني والإعلام العمومي والخاص، وثُلّة من الباحثين والجامعيين. كما عبّر بعض التنظيمات السياسية وحركة ٢٠ فبراير عن مواقفها المقاطِعة لمشروع الدستور، داعيةً إلى عدم التصويت عليه. أمّا نتائج الاستفتاء، فجاءت لصالح الدستور الجديد بنسبة ٩٨ في المئة من نسبة المصوّتين الفعليين في الاقتراع العام الذين وصل معدل مشاركتهم فيه ٧٣ في المئة من عدد الناخبين المسجَّلين قانونيًا في

---

١١ رئيس اللجنة، عبد اللطيف المنوني، أستاذ القانون الدستوري في كلية الحقوق، جامعة محمد الخامس، الرباط، عضو سابق في المجلس الدستوري، وهيئة الإنصاف والمصالحة، واللجنة الاستشارية للجهوية، وعضو لجنة البندقية (اللجنة الأوروبية للديمقراطية بالقانون)، مؤسس وعضو سابق للجمعية المغربية للقانون الدستوري.

القوائم الانتخابية[١٢]. فهل نحن أمام هندسة دستورية جديدة، تعكس فلسفة دستورية مختلفة جوهريًا عن سابقتها، ومتميزة، تحديدًا، عن الدستور المراجع في ١٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٦؟

ليست الهندسة الدستورية مجرد تنظيم تقني لأبواب الدستور، وترتيب فني لمواده وفصوله، بل هي أكثر من هذا الأمر؛ إنها مرتبطة عضويًا بالفلسفة الناظمة للوثيقة الدستورية، أي هي ذات صلة بالتصورات الفكرية والأبعاد السياسية التي يروم المشرّع ترسيمها في الدستور لتصبح قواعد ثابتة ومستقرة لتنظيم السلطة وتوزيع ممارستها بين مختلف المؤسسات، ولإقرار الحقوق والحريات وضمان ممارستها. إنها إجمالًا الضوابط والآليات التي تُحكَمُ بمقتضاها قواعد اللعبة السياسية، وفي صدارتها علاقة الدولة بالمجتمع.

تسمح القراءة الفاحصة للدستور المغربي الجديد، في ضوء التحديد أعلاه، بالقول إنه وُضِع في مبناه ومعناه على فلسفة دستورية تروم التغيير ضمن الاستمرارية؛ فمن التصدير وصولًا إلى غاية أحكام الباب الثالث عشر (ف١٧٥)، ثمة مقتضيات جديدة لم تتضمنها المراجعات الدستورية السابقة، بما فيها الدستور التأسيسي الصادر في ١٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٢،[١٣] وإلى جانبها تحويرات دقّقت، ووضّحت، وأزالت الغموض الذي اكتنف الكثير من الأحكام، بسبب اقتضاب نصوصها أو عدم دقّة صياغتها. وقد تمَّ الإبقاء في مستوى ثالث، جزئيًا أو كليًا، على فصول كثيرة من وثيقة ١٩٩٦ [١٤]، وهذا أمر يحدث في كثير من التجارب الدستورية غير المصوغة على فكرة القطيعة، مع الإشارة إلى أن مجهودًا واضحًا بُذل لتشذيب لغة الصياغة وتحسينها، وتجاوز الكثير من الهنات مقارنة بالنصوص الدستورية السابقة. بل إن الوثيقة المصوَّت عليها في استفتاء فاتح تموز/ يوليو٢٠١١ تضمّنت مصفوفة من المفاهيم والمصطلحات العصرية المألوفة في التداول الدولي، وأدبيات المنظمات الدولية.

يمكن ملامسة فلسفة التغيير ضمن الاستمرارية في طبيعة التوزيع «الجديد» للسلطة ضمن هندسة الوثيقة الدستورية. فمن جهة، لم يحدث تغير جوهري في مكانة الملك في نص الدستور، قياسًا بالدساتير السابقة، إذ استمرت المؤسسة الملَكية متمتعة بمجمل الصلاحيات والسلطات اللازمة لقيادة البلاد وضمان استقرارها واستمرارها. ولا يجد قارئ الوثيقة الجديدة أي عناء في استخراج المفاتيح التي ضمِنها المشروع الجديد للملك لممارسة سلطة فعلية. ومن جهة ثانية، تمَّ تفويض صلاحيات ظل الملك يمارسها في الدساتير السابقة، فهي سلطات مفوَّضة لا مُفوَّتَة، أو متنازَل عنها نهائيًا، وهو ما يعني أن المفوّض له، طبقًا لنظرية التفويض، يمارسها وفق الحدود المرسومة له سلفًا من قبل المفوِّض. وقد نلاحظ، في مستوى ثالث، إزالة بعض الصلاحيات نتيجة التحويرات الجديدة، أو تفويتها نظرًا إلى محدودية قيمتها الاستراتيجية في الهندسة الدستورية للوثيقة الجديدة.

---

١٢ ورد في قرار المجلس الدستوري رقم٢٠١١ , ٨١٥ بتاريخ ١٤ تموز/ يوليو ٢٠١١ المعلِن نتائج استفتاء فاتح الشهر نفسه، أن النتائج الإجمالية للتصويت على الدستور كانت كما يلي: صوت ٩٫٩٠٩٣٥٦ ناخبًا بنعم على الدستور، في حين بلغ التصويت بلا ١٥٤ , ٠٦٧. للاطلاع على نص القرار، انظر: **الدستور الجديد للمملكة المغربية**، سلسلة النصوص القانونية (الرباط، المغرب: دار نشر المعرفة، ٢٠١١)، ص ٧٧-٨٥.

١٣ عرف المغرب صدور أول دستور سنة ١٩٦٢، وتمت الموافقة عليه في استفتاء عام بتاريخ ٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٢، وحظي بمشاركة ٢٠ , ٨٤ في المئة وقبول ٨٦ , ٩٧ في المئة من المصوتين الفعليين في الاقتراع. للاطلاع على نص الدستور، انظر: **الجريدة الرسمية**، العدد ٢٦١٦ (١٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٢). ولمعرفة مضامينه، انظر: امحمد مالكي، **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، القسم ٢، «النظام السياسي المغربي،» ص ٢٨٩ وما بعد.

١٤ للاطلاع على نص قرار المجلس الدستوري المعلن دستورية نتائج الاستفتاء على دستور ١٩٩٦، انظر الجريدة الرسمية، عدد ٤٤٢٠، بتاريخ ١٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٦، ص٢٢٩٣. ولفهم مضامين الإصلاح الدستوري لعام ١٩٩٦، انظر: امحمد مالكي وعبد المالك الوزاني، «الإصلاح الدستوري والسياسي في المغرب: المقارنة والتأويل،» ورقة قدمت إلى: «الإصلاحات الدستورية والسياسية في المغرب العربي،» (ندوة نظمها مركز الدراسات الدستورية والسياسية، كلية الحقوق، مراكش، ٢٦-٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩).

ونميل إلى الظن أن مصدر حصول تغير في الاستمرارية ضمن التوزيع الجديد للسلطة في الوثيقة الدستورية راجع بدرجة أساسية إلى طبيعة الجغرافيا السياسية والاجتماعية المغربية؛ فواقع النخب السياسية، ودرجة الوعي الديمقراطي للمجتمع، وطبيعة الثقافة السياسية الناظِمة لمؤسسات الدولة ونسيج المجتمع، كلها متغيّرات جعلت التغيير ضمن الاستمرارية الخيار الأنسب والأمثل لمسار الإصلاح الدستوري، كما جسّدته الوثيقة المُصوَّت عليها شعبيًا بالإيجاب في فاتح تموز/ يوليو ٢٠١١.

عن مكانة الملَكية

تحظى الملَكية بمكانة محورية في النسيج التاريخي والاجتماعي والسياسي المغربي. ولعل ذلك ما يفسر ديمومتها واستمرارها مؤسسةً فاعلةً ومميّزة من مثيلاتها من الملَكيات، أو من الأشكال الشبيهة بها على الصعيد العربي والإسلامي. بيد أن الملَكية المغربية لا تستمد قوة استمرارها من قدرتها على إعادة إنتاج المشروعية وتجديد أشكال التواصل مع نخبة المجتمع ومكوّناته فحسب، بل إنها تنهل ذلك أيضًا من تعدد أنماط المشروعية وتداخلها وانصهارها. فالمتابع لتطور النظام السياسي المغربي، على امتداد أكثر من خمسة عقود على الاستقلال، يجد صعوبة في فهم مفارقة وجود ملَكية وفية للماضي، محافظة على التقليد وموظفة له، ميالة إلى الانفتاح المحدود والمراقَب، إلى جانب نخبة وطنية تجهد من أجل بناء دولة عصرية، على صعيد المؤسسات وآليات الممارسة السياسية[١٥].

بيد أن النظام السياسي المغربي، وعلى الرغم من قدرته على المحافظة على التوازن والإشراف على مختلف مكوناته السياسية والاجتماعية، لم يَنجُ من حركات النقد والاعتراض على أدائه، بل إن أصواتًا متزايدة ما انفكت تطالب بتجديد المؤسسة الملَكية، وعصرنتها، ونزع طابع التقليد والقَداسة عنها، من خلال إصلاح الوثيقة الدستورية أولًا، وعبر بثّ روح الحداثة في طقوس المؤسسة الملَكية وقواعد ممارستها ثانيًا. ومن الجدير بالإشارة أن موجة الاحتجاج الاجتماعي التي ظهرت في سياق ما أصبح يسمى «الربيع العربي» ، أي حركة ٢٠ فبراير، وإن اختلفت عن نظيراتها من الحركات في العالم العربي من حيث عدم رفعها شعار «إسقاط» النظام، فقد طالبت بتحويل الملَكية من «ملَكية تنفيذية حاكِمة» إلى «ملَكية برلمانية ديمقراطية»، وهو ما يعني إعادة تقسيم السلطة على أساس فلسفة جديدة تحُدُّ من سلطة المؤسسة الملَكية، وتُعيد، في المقابل، الاعتبار إلى البرلمان، وتقوّي شخصية الحكومة وتمنحها السلطات اللازمة لتمكينها من وضع السياسات العمومية وتنفيذها وتحمّل مسؤولية نتائجها.

تتبوأ الملَكية في بنية الهندسة الدستورية الجديدة منزلة بين المنزلتين، فلا هي استمرت «ملَكيةً تنفيذيةً»، كما كان عليه الأمر قبل صدور الدستور الجديد (١٩٦٢-٢٠١١)، ولا هي تحولت بشكل واضح ونهائي إلى ملَكية برلمانية ديمقراطية، كما طالب قطاع من النخبة السياسية. فقد حدّد الفصل الأول من الدستور الجديد طبيعة الملَكية بالقول: «نظام الحكم بالمغرب نظام ملكية دستورية ديمقراطية برلمانية واجتماعية». وفي الواقع، لم يأت الفرق كبيرًا على صعيد الصياغة بين الدساتير السابقة والوثيقة المصوَّت عليها في استفتاء فاتح تموز/ يوليو ٢٠١١؛ فالفصل الأول من دستور ١٩٩٦ كان يقضي بأن «نظام الحكم بالمغرب نظام ملَكية دستورية ديمقراطية واجتماعية»، أمّا نظيره في الدستور الجديد، فأضاف كلمة «برلمانية» لتصبح «ملَكية دستورية، ديمقراطية برلمانية

15 Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, références académiques, 2ème éd. (Paris : Presses de Sciences po, 1999), p. 15.

واجتماعية». فهل معنى ذلك أننا بصدد تغيّر جوهري في مفهوم الملَكية، ومكانتها، وطبيعة علاقتها بالمؤسسات الدستورية الأخرى؟ وهل تسعفنا قراءة وثيقة الدستور في تأكيد هذا المنحى؟

من الجدير بالإشارة أن ثمة فهمًا خاصًا للملَكية في المغرب، يبتعد في معناه ومبناه عن التصورات التي آلت إليها تجارب الملَكيات في أوروبا، حيث أصبحت في مجملها مؤسسات سائدة لا حاكِمة. ومع ذلك لا بد من التنبّه إلى أن الملَكيات الأوروبية، وعلى الرغم من تراجعها التدريجي في التاريخ لصالح البرلمانات والحكومات، ما زالت الدساتير تحتفظ لها، وإن بدرجات متفاوتة من نظام إلى آخر، بالكثير من الصلاحيات على الصعيد الدستوري والنظري، كما هي حال دستور بلجيكا، الذي يُعد أقدم الدساتير الأوروبية، ودستور مملكة الدنمارك (١٩٥٣)، والدستور الإسباني (١٩٧٨)، باعتباره آخر دساتير أوروبا في القرن العشرين. لذلك، ليس مهمًا، في تقديرنا، تجريد الملَكيات من سلطاتها وتحويلها إلى أريكة فارغة، بل الأهم أن تكون الديمقراطية خيارًا لا رجعة فيه، وأن توضح قواعد اللعبة، وتُعزّز بضمانات وآليات تجعل ممارستها فعلية وسليمة، وأن يتمّ توزيع السلطة بقدر كبير من التوازن والتكامل الفعّال في الأدوار والمسؤوليات، وأن تُصبح الثقة المتبادلة قيمة سياسية ومجتمعية مُنبثّة في الثقافة السياسية للدولة والمجتمع. والحقيقة أن هذا الأمر حاصل في أوروبا منذ مدة، وهو الذي يُفسّر التراكم الهائل في فعالية النظم السياسية ونجاعة أداء مؤسساتها الدستورية.

استمرت الملَكية في المغرب، خلافًا لما تمّ توضيحه أعلاه، مؤسسة حاكمة، وحاضرة بقوة في المجال السياسي. فمن جهة الدساتير التي تعاقبت منذ صدور أول وثيقة سنة ١٩٦٢، تبوأت الملَكية مكانة الصدارة في الهندسة الدستورية، كما تقوّت بفعل تعدد أنماط مشروعيتها التاريخية والدينية والدستورية[١٦]. ومن الزاوية السياسية، أثبتت الممارسة أن المؤسسة الملَكية فاعل أساسي، بل ظلت الفاعل الأكثر تحكّمًا في توازنات الحقل السياسي المغربي. لذلك، لم يتردد الملك الحسن الثاني، حين سُئل في أعقاب الاستفتاء على دستور ١٩٦٢، عن دوره في المنظومة الدستورية والسياسية، في القول: «إن السؤال يجعل منا حكَمًا، وأنا متيقن أن الكثيرين قالوا إن سلطات الملك ضخمة، ولكن، أيها السادة، ليعلموا بكل بساطة أن الملك لم يأخذ إلا ما يلزمه ليتمكن من التدخل إذا تعثر سير الأمور، أو للمساعدة على سيره، وسأقول لهم أخيرًا، وكمثال بسيط، تخيلوا فرقتين لكرة القدم في ملعب، وانزعوا من الحكَم سلطة التصفير وطرد لاعب، والعبوا أيها السادة..»[١٧]. والحقيقة أن «التحكيم» (Arbitrage) في مفهوم الملَكية الحاكمة يحفظ للملك دوره التاريخي في التدخّل والتواصل مع مختلف مكوّنات المجتمع، بغية إقرار قدر من التوازن والانسجام والمواءمة، وهو ما أكدته، ودافعت عن رجاحته أنماط من التأليف التاريخي الوطني المغربي[١٨]، وناكفَته الكثير من الكتابات الأجنبية[١٩].

تتجلى المكانة الوسطى للملَكية في الهندسة الجديدة في الإمكانات التي تضمنتها الوثيقة الدستورية، حيث حفظت للملك، كما سبقت الإشارة، عُصب الاختصاصات التي درجت الدساتير السابقة على إسنادها إليه، وأقرّت في الوقت ذاته مبادئ وقواعد جديدة من شأنها تقوية السلطة التشريعية، وتعزيز دور الحكومة

---

١٦ للاستزادة، انظر: امحمد مالكي، **الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية: المفاهيم الأساسية، النظام السياسي المغربي** (مراكش، المغرب: المطبعة والوراقة الوطنية، ٢٠٠١)، القسم ٢، النظام السياسي المغربي، ص ٢٣٨ وما بعد.

١٧ نقلاً عن: محمد معتصم، «التطور التقليداني للدستور المغربي،» (أطروحة دكتوراه دولة، كلية الحقوق، الدار البيضاء، ١٩٨٨)، ص ٢٨٧.

١٨ من ضمن هذه الكتابات نشير إلى المؤرخين جرمان عياش وعبد الله العروي.

١٩ استنادًا إلى المقترب الانقسامي (proche segmentariste)، يذهب جل الدراسات الأنغلوساكسونية إلى اعتماد فكرة تدخّل الدولة (المخزن) بالعنف لبثّ روح الانشقاق والتنازع والصراع بين القبائل للتمكن من السلطة والبقاء قوية. انظر على سبيل المثال كتابات كلّ من إرنست جيلنر (E. Gellner) وجون وتربري (J. Waterbury).

ورئيسها، وبثِّ روح المساءلة والمحاسبة. فما يجب أن يكون حاضرًا في وعينا، ونحن نفحص الوثيقة الدستورية الجديدة لمعرفة ما إذا كانت أحكامها تنحو إلى القطع مع الملَكية التنفيذية، هو أن الانتقال إلى الملَكية البرلمانية، كما حصل في مصادرها الأصلية (بريطانيا على سبيل المثال)، راجع بدرجة أساسية إلى التغيرات المفصلية الحاصلة في الجغرافيا السياسية والاجتماعية الإنكليزية، أي الانتقال التدريجي من المشروعية التاريخية والتقليدية المجسَّدة في مؤسسة التاج أولًا، والمؤسسة الملَكية لاحقًا، إلى المشروعية الديمقراطية النابعة من إرادات الناس وسيادتهم. وقد تكاملت مع هذا الانتقال وعضدته التغيّرات العميقة التي طاولت نظام الأحزاب وفلسفة الانتخاب وارتفاع درجة الثقافة السياسية الديمقراطية لعموم الشعب البريطاني التي نحسب أنها المصدر الحاسِم في ميلاد الملَكية البرلمانية الديمقراطية في بريطانيا على سبيل المثال. والواقع أننا حين نشير إلى هذا النموذج التاريخي، لا يعني اعتمادُه مفهومًا إرشاديًا للاستنساخ، بقدر ما نتوخى استخلاص أهمية التطور التدريجي، ونضج الوعي والثقافة السياسية في الاستقرار على نمط معيّن للحكم دون غيره. لذلك، فإن الملَكية البرلمانية في المغرب، إن ارتضاها المغاربة ووافقوا عليها في المستقبل، لن تكون إلّا من صنعهم وحدهم، وهو ما يعني أن أي تغيّر عميق يطاول جغرافيتهم السياسية والاجتماعية سيكون حاسمًا في الانتقال إلى هذا النمط من الحكم.

يمكن الفصل إجرائيًا بين مجالين في قراءة مكانة الملَكية في الهندسة الدستورية الجديدة، وهو ليس، في جميع الأحوال، فصلًا قطعيًا، لأن المستويين معًا يتكاملان في إبراز مكانة المؤسسة الملَكية في المنظومة الدستورية والسياسية. يتعلق المجال الأول بما له صلة بـ «المشروعية الدينية» وتوابعها، في حين يخص الثاني الاختصاصات ذات العلاقة بـ«المشروعية الدستورية» أو «الديمقراطية»، التي يتمتع بها مجمل الرؤساء في النظم السياسية المعاصرة.

لم يشذ الدستور المغربي الحالي (٢٠١١)[٢٠] عمّا سبقه من الدساتير من حيث تكريسه مكانة الملك الدينية. وعلى الرغم من الانتقادات والاعتراضات التي طاولت الأحكام الدستورية ذات الصلة بـ«المشروعية الدينية»، وفي صدارتها الفصل ١٩[٢١]، فقد تمَّ تثبيت المقتضيات نفسها مع بعض التحويرات غير الجوهرية. وما هو لافِت للانتباه في الصياغة الجديدة للدستور أن الرقم ١٩، الذي ظل هو نفسه على امتداد الدساتير السابقة، قد تغيّر وأصبح يحمل رقمَي ٤١ و٤٢. ولعل من شأن هذا التغيير في الترقيم أن يساعد المغاربة نسبيًا على إعادة تشكيل وعيهم حيال هذا الفصل، وصوغ فهم جديد لقيمته في الوثيقة الدستورية، وإدراك أهميته المركزية في الحياة السياسية والمؤسساتية إجمالًا. وفي الحقيقة أُعطيت حمولة كبيرة وثقيلة للشق الأول من الفصل التاسع عشر، الذي يقضي بأن «الملك أمير المؤمنين...»[٢٢]، إلى حدّ أن فصولًا دستورية كثيرة ارتهنت بالتأويلات التي طاولت مبناه ومعناه، علمًا أن واضعي هذا الفصل في الدستور التأسيسي لسنة ١٩٦٢ لم يكن واردًا في خَلدِهم

---

٢٠ للاطلاع على نص الدستور الصادر بمقتضى ظهير رقم ٩١,١١,١ بتاريخ ٢٩ تموز/ يوليو٢٠١١، انظر: **الجريدة الرسمية**، العدد ٥٩٦٤ (٣٠ تموز/ يوليو ٢٠١١)، ص ٣٦٠٠.

٢١ نُشير إلى أن الرقم ١٩ ظل ثابتًا في جميع دساتير المغرب (١٩٦٢ و١٩٧٠ و١٩٧٢ و١٩٩٢ و١٩٩٦).

٢٢ يُرجع البحث التاريخي بداية تداول لقب «أمير المؤمنين» في الحقل السياسي العربي الإسلامي إلى عهد عمر بن الخطاب، حين أطلق عليه أحد قادة جيشه هذا الاسم عوض خليفة الرسول كما كان سائدًا وقتئذ، ليتواتر الأخذ به في مشرق العالم العربي ومغربه، بدرجات مختلفة، وعبر فترات متقطعة، وعلى أسس متباينة، ليُصار إلى تأسيس هذا اللقب عند العباسيين (٧٥٠-١٢٥٨) أولًا، والفاطميين لاحقًا، على قاعدة الانتساب إلى آل البيت والانحدار منه، لينقل بعد ذلك إلى المغرب العربي على عهد المرابطين (١٠٧٣-١١٤٥) والموحِدين (١١٣٠-١٢٦٢)، والحفصيين (١٢٠٧-١٣٤٦). أمّا العلويون (١٦٣٥)، فأسسوا نظام حكمهم على النسب والشرافة، أي الانتساب إلى آل البيت.

أن يكتسي الأبعاد التي عرفها منذ سنتي ١٩٨٢ و١٩٨٣ [٢٣]، بل امتدت دائرة التأويلات لتُضعِفَ عمل بعض المؤسسات (البرلمان تحديدًا)، أو تحلّ محلها، وهذا ما يفسر، في الواقع، الجدل الذي نالَه هذا الفصل في العقدين الأخيرين. ونعتقد أن الشق الأول من الفصل التاسع عشر الخاص بمكانة الملك الدينية، أي لقب أمير المؤمنين، لم يكن في مُكنِهِ إثارة أي جدل أو خلاف لو بقي محصورًا في نطاق المعاني والدلالات الطبيعية التي كانت وراء إصرار واضعي دستور ١٩٦٢ على تضمين هذا اللقب في نص الوثيقة الدستورية[٢٤]. فالمأمول إذن في أفق تفعيل مقتضيات الدستور الجديد، أن نعود إلى ما فكر فيه واضعو الفصل التاسع عشر، ونقطَع مع التأويل المُضرّ بروح الدستور، البعيد عن المعاني الرمزية التشريفية والبروتوكولية لمفهوم «إمارة المؤمنين». لذلك، أعتقد أن الدستور الجديد يعتمد هذا المنحى من خلال الصياغة المغايرة للمقتضيات ذات الصلة بالمكانة الدينية للمؤسسة الملَكية. فمن جهة، ميّز بين «المشروعية الدينية» للملك، كما هو متضمن في الفصل ٤١، ومشروعيته الدستورية كملك للبلاد ورئيس للدولة، وهو ما قضى به الفصل ٤٢. والحال، أن القصد من هذه الصياغة، كما يمكن أن يَستنتج أي قارئ للدستور المغربي، يروم فصل المجال الديني عن نظيره السياسي أو المدني، وهو ما يعني أن لكل مجال مقتضياته الخاصة، التي لا تسمح بالتداخل، كما لا تُجيزُ الخلط والمزج. ثم إن الوثيقة الدستورية جاءت واضحة في دسترتها الكثير من المبادئ والقواعد والمرتكزات التي من شأنها درء مخاطر التأويل الموما إليه أعلاه، لعل أهمها دسترة مبدأ فصل السلطات، واعتماد، لأول مرة، الخيار الديمقراطي ثابتًا رابعًا للمملكة إلى جانب «الدِّين الإسلامي والوحدة الترابية والملَكية»، والأكثر هو أن الدستور قضى في الفقرة الثالثة من الفصل ٤٢ بأن يمارس الملك «السلطات المخولة له صراحة بنص الدستور». علاوة على ذلك، واستكمالًا لتوضيح سلطات الملك الدينية، تمت دسترة «المجلس العلمي الأعلى»، الذي أُسندت إليه حصرًا وظيفة الإفتاء المعتمدة رسميًا، علمًا أن رئاسة هذه الهيئة هي من حق الملك وفق الفقرة الثانية من الفصل ٤١: «يرأس الملك، أمير المؤمنين، المجلس العلمي الأعلى، الذي يتولى دراسة القضايا التي يعرضها عليه».

إلى جانب «إمارة المؤمنين»، وما ترتّب عن توظيفها من إشكاليات دستورية وسياسية، وفي صدارتها تأويل مقتضيات الفصل ١٩ لتوسيع مجالات تدخّل الملك، أثيرت قضية «القَداسة» وتكريس أحكام الدستوري لها. فما يمكن ملاحظته في الدستور الجديد حذف كلمة «مقدس» أو «قداسة»، التي وردت في الفصل ٢٣ من دستور ١٩٩٦ (شخص الملك مقدّس لا تُنتهك حرمته)، وإعادة صوغها في الفصل ٤٦، كالتالي: «شخص الملك لا تُنتهك حرمته، وللملك واجب التوقير والاحترام». ثم إن خطبًا ملَكية كثيرة ما انفكت تستعمل كلمة «الملكية المواطِنة»، و«الملك المواطن»، لعل آخرها خطاب ١٧ حزيران/ يونيو ٢٠١١، حين أشار إلى تكريس مشروع الدستور لـ«الملَكية المواطِنة، والملك المواطن»، وعدّد مظاهر هذا التكريس في التغيير الحاصل في الفصل ٤٦، الذي لم يتضمن كلمة «مقدس» عند حديثه عن شخص الملك، ورفع سن رشده إلى ١٨ سنة[٢٥] إسوة بباقي المغاربة، وأناط رئاسة مجلس الوصاية إلى رئيس المحكمة الدستورية، باعتبارها مسؤولة عن احترام الدستور.

---

23 Rkia El Mossadeq, *Acteurs politiques dans l'espace constitutionnel* (Casablanca: Imprimerie Najah Al Jadida, 2011), p. 143.

٢٤ يذكر جاك روبير، مؤلف كتاب **الملَكية المغربية** سنة ١٩٦٣، أن عبد الكريم الخطيب هو من طلب، بإيحاء من علال الفاسي، من مجلس الدستور تضمين لقب أمير المؤمنين في نص الفصل ١٩. انظر: Jacques Robert, *La Monarchie marocaine* (Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1963).

٢٥ نشير إلى أنه منذ التعديل الدستوري لسنة ١٩٨٠، خُفِّضت سن رشد الملك إلى ١٦ سنة، خلافًا لباقي المغاربة الذين حصرت آخر التعديلات القانونية سن رشدهم في ١٨ سنة. وهكذا، نص الفصل ٢١ على ما يلي: «يعتبر الملك غير بالغ سن الرشد قبل نهاية السنة السادسة عشرة من عمره..».

تضمّنت الهندسة الدستورية الجديدة، إلى جانب الأحكام الخاصة بمكانة الملك الدينية، جملة من الصلاحيات، منها ما كان موجودًا في الدساتير السابقة، لاسيما وثيقة ١٩٩٦، وأخرى تمَّ تحويرها من دون المساس بجوهره، وثالثة أُحدثت لأول مرة في سياق الدسترة الجديدة لبعض المبادئ والمؤسسات.

من الاختصاصات التي عرفت تحويرات في الدستور الجديد، سلطة **تعيين الوزير الأول**؛ إذ خلافًا لما كان يقضي به الفصل ٢٤[٢٦]، ألزم الفصل ٤٧ الملك بتعيين الوزير الأول -الذي أصبح يسمّى في الوثيقة الدستورية الجديدة رئيس الحكومة- من «الحزب الذي تصدّر انتخابات أعضاء مجلس النواب، وعلى أساس نتائجها، ويعيّن أعضاء الحكومة باقتراح من رئيسها». والواقع أن التحوير الجديد فصَل في جدل دستوري ما انفكَّ يعرِّض آراء النخبة السياسية إلى الاختلاف والانقسام، لاسيما بعد التعديلات التي طاولت الدستور في سنتي ١٩٩٢ و١٩٩٦، حيث أصبح الوزير الأول يشارك في اقتراح أعضاء حكومته على الملك، وغدا مجبرًا على تقديم برنامجه السياسي أمام البرلمان من أجل الموافقة عليه. إلى جانب ذلك، سمح الدستور الجديد لرئيس الحكومة باقتراح «إعفاء عضو أو أكثر من أعضاء حكومته» على الملك، كما سُمِح له بطلب انعقاد المجلس الوزاري، الذي يمكن للملك، وفقًا للفصل ٤٨ أن يفوِّض إليه رئاسة اجتماعاته، الأمر الذي لم يكن جائزا دستوريًا من قبل، وإن التمس بعض الأحزاب الوطنية هذا المطلب في إحدى المذكرات المرفوعة إلى الملك[٢٧]. وفي السياق نفسه، سمح الفصل ٥٤ من الدستور الجديد للملك بتفويض رئاسة اجتماع «المجلس الأعلى للأمن»، إلى رئيس الحكومة على أساس جدول أعمال محدد[٢٨] إضافة إلى تولِّيه (أي رئيس الحكومة) اقتراح التعيين في الوظائف المدنية من قبيل: والي بنك المغرب، السفراء، والولاة والعمال، والمسؤولين عن الإدارات المكلفة بالأمن الداخلي، والمسؤولين عن المؤسسات والمقاولات العمومية الاستراتيجية، وذلك بمبادرة من الوزراء المعنيين.

علاوة على الاختصاصات التي أصبحت مُفوضة من الملك لرئيس الحكومة، استمر الملك، وفقًا للهندسة الدستورية الجديدة، في ممارسة مجموعة من الصلاحيات الخاصة به كرئيس للدولة، ومنها: رئاسته للمجلس الوزاري، الذي يتداول، وفقًا للفصل ٤٩، في النصوص والقضايا الاستراتيجية، ومنها: التوجهات الاستراتيجية لسياسة الدولة، ومشاريع مراجعة الدستور، ومشاريع القوانين التنظيمية، والتوجهات العامة لمشروع قانون المالية، ومشاريع القوانين، ومشروع قانون العفو العام، ومشاريع النصوص المتعلقة بالمجال العسكري، وإشهار الحرب. كما احتفظ، إسوة بباقي رؤساء دول العالم، بحق «إصدار الأمر بتنفيذ القانون»، وإن كانت أحكام الدستور منذ تعديل ١٩٩٢ قد حددت أجله في شهر واحد، وحق حلّ مجلسي البرلمان، وحقه في خطابة البرلمان، من دون أن يكون خطابه موضوع مناقشة، وقيادته العليا للقوات المسلحة الملَكية، ورئاسته للمجلس الأعلى للأمن، واعتماده السفراء والقناصل،

---

٢٦ نص الفصل ٢٤ من دستور ١٩٩٦ على ما يلي: «يعين الملك الوزير الأول»، بمعنى أن سلطة الملك جاءت مطلقة في تعيين الوزير الأول من أي جهة كانت، بما فيها الجهة المستقلة، ولم يكن الدستور يلزمه أن يكون من الأغلبية البرلمانية، كما جرت العادة في النظم البرلمانية، كما لم يشهد المغرب ممارسة على هامش الدستور تلزم الملك على تعيين الوزير الأول من الأغلبية البرلمانية كما هي الحال في فرنسا، التي استلهمنا منها هذه الطريقة. لذلك، ظل الوزراء الأولون في مجملهم معينين من شخصيات غير منتمية حزبيًا.

٢٧ طالب كلٌّ من حزب الاستقلال والاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية في المذكرة إلى الملك في تشرن الأول/ أكتوبر ١٩٩١ بتفويض رئاسة مجلس الوزراء للوزير الأول، غير أن تعديل ٤ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢ لم يستجب لهذا المطلب.

٢٨ من الهيئات الدستورية المحدثة في الدستور الجديد «المجلس الأعلى للأمن». وهو، وفقًا للفصل ٥٤، «هيئة للتشاور بشأن استراتيجيات الأمن الداخلي والخارجي للبلاد، وتدبير حالات الأزمات، والسهر أيضًا على مأسسة ضوابط الحكامة الأمنية الجيدة.

ورئاسته المجلس الأعلى للسلطة القضائية، وممارسة حق العفو، ناهيك عن حقه في إعلان حالة الاستثناء، وفقًا للفصل ٥٩ من الدستور الحالي[٢٩].

عن موقع البرلمان والحكومة

يتّسم الدستور المغربي الجديد (٢٠١١) بكونه تضمّن، إلى جانب محافظته على المكانة السامية للمؤسسة الملَكية، تعديلات إيجابية كثيرة بخصوص موقع كلٍّ من البرلمان والحكومة ورئيسها، من دون أن تصل نوعية هذه التحويرات إلى درجة الانتقاص من الحضور الوازن والمقرِّر للملك في المنظومة الدستورية والسياسية، أو تخلق سلطة موازية له أو منافسة لمكانته. ونميل إلى الظن أن السقف غير القابل للتجاوز كان واضحًا بالنسبة إلى اللجنة الاستشارية المعهود لها بوضع دستور جديد، وإن شدد خطاب ٩ آذار/ مارس ٢٠١١، المعلِن مشروع الإصلاح الدستوري، على ضرورة إعمال «الاجتهاد الخلّاق» حين الإعداد لمشروع الوثيقة الدستورية الجديدة، وهو ما يعني حفز اللجنة على التأويل الإيجابي للمرتكزات السبعة الموجِّهة لعملية الإصلاح المتضمَّنَة في نص الخطاب الملَكي السالف الذكر. وهكذا، لم تقطع الوثيقة الدستورية الجديدة نهائيًا مع مبدأ «العقلنة البرلمانية»، الذي درجت دساتير المغرب كلها على الأخذ به، استلهامًا من التجربة الدستورية للجمهورية الفرنسية الخامسة،[٣٠] وإن توسعت اختصاصات البرلمان لتمتد إلى مجالات جديدة. غير أن التعديلات التي طاولت مؤسسة الحكومة ورئيسها تضمّنت عناصر جديدة، حيث إن الدساتير السابقة إمّا ترددت في الحسم في دسترتها، كما هي حال تعيين رئيس الحكومة من الحزب صاحب الأغلبية في مجلس النواب، وإمّا لم تقع الاستجابة لها نهائيًا من قبل الإصلاحات الدستورية السابقة.

برلمان متأرجح بين العقلنة والتطوير

تأرجحت الوثيقة الدستورية المغربية الجديدة بين الاستجابة نسبيًا للدعوات المطالِبة بإقرار «الملكية البرلمانية»[٣١]، والسعي إلى تطوير المؤسسة التشريعية من خلال تقوية صلاحياتها، ودسترة بعض المبادئ المعزِّزة لمكانتها. هكذا، مثلًا، أُضيفت، لأول مرة، كلمة برلمانية في الفصل الأول من الدستور، حين حدد طبيعة نظام الحكم على أنه «ملكية، دستورية، ديمقراطية برلمانية واجتماعية»، ليؤكد في فقرته الثانية أن النظام الدستوري للمملكة يقوم على «أساس مبدأ فصل السلط وتوازنها وتعاونها». ومع ذلك، لا تعبّر هذه الإضافات الجديدة في دستور ٢٠١١ عن انعطاف النظام السياسي المغربي نحو «البرلمانية» بمعناها الكلاسيكي؛ فالخصائص الأصيلة للنظام البرلماني، كما تكوّنت في التاريخ الدستوري والسياسي المقارن، مازالت ضعيفة وشاحبة. ونقدّر أن تضمين الدستور الجديد ما يمكن أن يوحي بأخذ المغرب بالنظام البرلماني، أملته الظروف المواكِبة لوضع الدستور الجديد. فقد علت أصوات، خصوصًا مطالب حركة ٢٠ فبراير، لتنادي باستبدال الملَكية

٢٩ تجدر الإشارة إلى أن المغرب عاش حالة الاستثناء مرة واحدة بين سنتي ١٩٦٥ و١٩٧٠، حين لجأ الملك الحسن الثاني إلى إعمال الفصل ٣٥ من دستور ١٩٦٢.

٣٠ يُقصد بـ «العقلنة البرلمانية» تلك التقنية الهادفة إلى تحديد اختصاصات البرلمان، أو مجال القانون، على سبيل الحصر في مقابل اختصاصات الحكومة أو مجال اللائحة. وقد استلهمت فرنسا المبدأ من تجربة الجمهورية الرابعة (١٩٤٦-١٩٥٨)، حيث توسعت دائرة تدخّل البرلمان على حساب سلطة الرئيس والحكومة. فالعقلنة هنا تروم تحديد سلطات البرلمان وتقييدها. لذلك، تأثر بهذه التقنية جل الدساتير الأفريقية، ومنها دستور المغرب.

٣١ من هذه الدعوات أساسًا ما طالبت به حركة ٢٠ فبراير.

التنفيذية، السائدة لعقود، بملَكية برلمانية، يكون الحكم فيها للمؤسسات المنتخبة. أمّا الملكية، فيقتصر دورها على التحكيم، والبقاء فوق الصراعات. والحقيقة أن المشرّع الدستوري المغربي تجنَّب اعتماد هذا المنحى، الذي يروم تحويل «الملَكية إلى أريكة فارغة»؛ فحتى في الملَكيات الأكثر ديمقراطية، يشاطر الملوك المؤسسات الدستورية مجموعة من الاختصاصات، ويحافظون في الآن معًا على درجة رفيعة من التوازن والتعاون في ما بينها جميعًا. فالدستور الدنماركي،(٣٢) على سبيل المثال، لم يمنع المؤسسة الملَكية من ممارسة سلطاتها التنفيذية، ومشاطرة البرلمان بعض صلاحياته(٣٣).

تسمح القراءة الفاحصة لدستور ٢٠١١، لاسيما الأحكام ذات الصلة بالبرلمان، وبالملَكية إلى حد ما، في علاقتها بباقي المؤسسات، باستنتاج مفاده حرص المشرّع الدستوري على التوفيق بين تقوية الطابع البرلماني للنظام السياسي المغربي، من دون المساس بالمكانة الدستورية السامية للملَكية. ولذلك، ستحرص الصياغة الجديدة للدستور على توسيع مجالات تدخّل المؤسسة التشريعية، من دون أن يُفضي بها ذلك إلى تقليص سلطات الملك.

لم يقطع الدستور الجديد مع ظاهرة العقلنة البرلمانية، المستلهَمة من دستور الجمهورية الخامسة الفرنسية (٤ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٨)، أي تحديد صلاحيات البرلمان واختصاصاته على سبيل الحصر، مع ترك المجال التنظيمي أو مجال اللائحة مفتوحًا. وعلى الرغم من أن العقلنة مبدأ دخيل على الحياة الدستورية والسياسية المغربية، وأنه صناعة فرضها التاريخ البرلماني الفرنسي، خلال الجمهوريتين الثالثة (١٨٧٥-١٩٤٠) والرابعة (١٩٤٦-١٩٥٨)، فقد تمّ الاحتفاظ به منبثًّا في ثنايا الوثيقة الدستورية الجديدة، كما هو واضح في الفصل ٧١، الذي حدّد، على سبيل الحصر، اختصاصات البرلمان، وترك المجال التنظيمي مفتوحًا وفقًا للفصل الموالي له (الفصل ٧٢)(٣٤).

تجدر الإشارة إلى أن مبدأ العقلنة البرلمانية شكّل، منذ تنظيم أول انتخابات تشريعية في أيار/ مايو ١٩٦٣، موضوع نقد واعتراض من جانب الأحزاب، سليلة الحركة الوطنية(٣٥) والمعارضة السياسية بشكل عام. أمّا مصدر عدم قبول المبدأ والمطالبة بإخراجه من الحياة الدستورية المغربية، فيكمن في أن العقلنة ليست شيئًا آخر سوى تقييد قدرة البرلمان على مزاولة وظائفه الأصيلة في التشريع والمراقبة، وفرض نوع من الرقابة المقنَّنة على نشاطاته بمقتضى الدستور، وإضعاف أدائه وفعالية تأثيره في سير المؤسسات ونجاعتها. والحقيقة أن استلهام المبدأ من التجربة الفرنسية وتضمينه في الدساتير المغربية المتعاقبة ما بين سنتي ١٩٦٢ و٢٠١١، يجدان مبررهما في الواقع الفرنسي، أكثر ممّا تسمح به الحالة المغربية. فمن المعروف أن الفرنسيين عاشوا فصولًا من عدم استقرار

٣٢ يتعلق الأمر بالدستور الموافَق عليه بالاستفتاء في ٢٨ أيار/ مايو ١٩٥٣، قبل أن يدخل حيز التنفيذ في ٥ حزيران/ يونيو ١٩٥٣. للاطلاع على نص الدستور، انظر: *Recueil des constitutions européennes,* publ. par Francis Delpérée, Marc Verdussen et Karine Biver (Bruxelles: Bruylant, 1994), pp. 95–140.

33 Abderrahim El Maslouhi, «séparation des pouvoirs et regime Parlementaire dans la nouvelle constitution Marocaine,» dans : La Constitution marocaine de 2011: *Lectures croisées: Actes des colloques*, organisés par le Centre Maurice Hauriou de la Faculté de droit de l'Université Paris Descartes; l'Observatoire d'études géopolitiques et la Revue marocaine d'administration locale et de développement à l'École nationale d'administration à Rabat, le 22 juin 2011 et à l'École nationale d'administration à Paris, le 30 juin 2011; [sous la direction de Ahmed Bouachik, Michel Degoffe et Charles Saint-Prot], Thèmes actuels; 77 (Rabat: Publications de la «Revue marocaine d'administration locale et de développement», 2012), pp. 85 – 112.

٣٤ ينص الفصل ٧٢ على ما يلي: «يختص المجال التنظيمي بالمواد التي لا يشملها اختصاص القانون».

٣٥ منها أساسًا كلٌّ من حزب الاستقلال، والاتحاد الوطني للقوات الشعبية، والتقدم والاشتراكية.

المؤسسات الدستورية، وتجاذبات غير متناهية بين مختلف مكوّنات المجال السياسي الفرنسي، ضعُف معها الحفاظ على توازن السلطات وتعاونها، ولاسيما بين البرلمان والحكومة خلال الجمهورية الرابعة، الأمر الذي عجّل بفشل هذه الأخيرة، وحفّز على التفكير في صوغ أسس فلسفية ودستورية جديدة، فكان ميلاد الجمهورية الخامسة، التي رسم رئيسها الأول الجنرال ديغول (١٩٥٨-١٩٧٠)، أهم قسَماتها منذ خطابه الشهير في مدينة بايو سنة ١٩٤٦ [٣٦]. لذلك، تُعتبر «العقلنة البرلمانية» جوابًا عن حاجة داخلية فرنسية، لا مبدأً عامًا قابلًا للاستلهام، ولا حتى للاستئناس. إنه في الواقع المغربي آلية دستورية لتقييد عمل المؤسسة التشريعية، وإضعاف أدائها في مجالي التشريع والمراقبة. وهكذا، حصَر الفصل ٧١ اختصاصات البرلمان في ثلاثين ميدانًا، شملت التشريع في مجالات «الحقوق والحريات الأساسية»، المنصوص عليها في التصدير وفي فصول أخرى من الدستور، والأنظمة الخاصة بـ«القضاء»، و«الصحة»، و«الوظيفة العمومية»، و«الانتخابات»، و«الجماعات الترابية»، و«الجنسية»، وإلى ذلك من الأنظمة والقضايا ذات العلاقة بالحياة العامة للمواطنين. ثم إن الفصل نفسه أشار في فقرته الأخيرة إلى أن «للبرلمان بالإضافة إلى الميادين المشار إليها في الفقرة السابقة منه، صلاحية التصويت على قوانين تضع إطارًا للأهداف الأساسية لنشاط الدولة، في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والبيئية والثقافية».

لا تتوقف صلاحيات البرلمان عند وظيفة التشريع في الميادين المحددة حصرًا من قبل الفصل ٧١ المُحال إليه أعلاه، بل يزاول، علاوة على ذلك، سلطة مراقبة الحكومة. وقد تضمن الدستور المغربي الجديد (٢٠١١) مجمل الآليات التقليدية المألوفة في النظم السياسية المعاصرة، من قبيل «الأسئلة»، بشقيها الشفهي والمكتوب، وملتمس الرقابة (لائحة اللوم/ ف١٠٥)، و«ملتمس طرح الثقة»، و«التصويت على الثقة»، و«الموافقة على البرنامج الحكومي»، غير أن الدساتير المغربية لم تأخذ بآلية «الاستجواب» منذ الوثيقة الأولى الصادرة سنة ١٩٦٢، وإن أقرّت دستوريًا «إحداث لجان برلمانية لتقصّي الحقائق»، منذ دستور ١٩٩٢. وتجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أن الدستور الجديد عزز الوظيفتين التقليديتين المنوطتين بالبرلمان، أي التشريع والمراقبة، بوظيفة ثالثة لم تتضمنها الدساتير السابقة، تتعلق بـ«تقييم السياسات العمومية»، إذ نصت الفقرة الثانية من الفصل ٧٠ على ما يلي: «يصوّت البرلمان على القوانين، ويراقب عمل الحكومة، ويقيّم السياسات العمومية». ومن المهمات البرلمانية الجديدة الواردة في وثيقة ٢٠١١، يمكن الإشارة إلى آليتين مهمتين. تتعلق **الأولى** بـ«التنصيب البرلماني»، حيث لم تعد الحكومة مُنصَّبة بمجرد أن يعيّنها الملك، كما تواتر العمل بذلك على امتداد الدساتير السابقة، بل غدت، بمقتضى الدستور، في حاجة إلى غطاء أو رداء برلماني، وهو ما يعني أن شرعيتها الدستورية لا تتوقف على التعيين الملكي وحده، وإن اعتبره الفصل ٤٧ من الدستور حقًا حصريًا للملك، بل تكتمل بمصادقة البرلمان على البرنامج الحكومي الذي يعقُب عملية التعيين، كما نص على ذلك بشكل صريح الفصل ٨٨. وتُعتبر جميع هذه المقتضيات، في تقديرنا، بالغة الأهمية، لاعتبارات كثيرة، أبرزها، إقرار الفصل السابق (٤٧) بإلزامية تعيين رئيس الحكومة من الحزب الفائز بالأغلبية في انتخابات مجلس النواب، وهو ما يتناغم، في الواقع، مع روح الدستور، ويتلاءم مع منطق السياسة، حيث يُشترط من رئيس الحكومة، وهو يقود حكومة مسؤولة، أن يكون مسنودًا بأغلبية برلمانية، تُقوي مكانته، وتُعزز العمل الجماعي لحكومته، لاسيما أن الدستور المغربي الجديد ربط، منذ الديباجة، بين المسؤولية والمساءلة والمحاسبة. ثم لم يعد في مستطاع المغرب، الذي اعتُبرت سلطاتُه العليا (خطاب ٩ آذار/ مارس ٢٠١١) الدستورَ الجديد ميثاقًا اجتماعيًا جديدًا، أن يكون رئيس الحكومة منفصلًا عن

٣٦ يتعلق الأمر بالخطاب الشهير الذي ألقاه الجنرال ديغول في مدينة بايو في منطقة النورماندي بتاريخ ١٦ حزيران/ يونيو ١٩٤٦. للاطلاع على سياق الخطاب ومضمونه، انظر: Jean-Louis Quermonne et Dominique Chagnollaud, *Le Gouvernement de la France sous la Ve République,* études politiques, économiques et sociales, 4ème éd. (Paris: Dalloz, 1991)

جسدها، أي غير منتسب إلى أغلبيتها، كما كان عليه الأمر في السابق. أما الآلية **الثانية**، فتتعلق بما ورد في الفصل ١٠٠ من الدستور، الذي قضت فقرته الثانية بأن «تُخصص كل شهر جلسة، يقدم خلالها رئيس الحكومة أجوبة على الأسئلة المتعلقة بالسياسة العمومية»، و«تخصص جلسة سنوية من قِبل البرلمان لمناقشة السياسات العمومية وتقييمها»، كما نصت على ذلك الفقرة الثانية من الفصل الموالي له (١٠١).

لم تكن المحافظة على العقلنة البرلمانية السِّمة المميزة الوحيدة للوثيقة الدستورية الجديدة (٢٠١١)، بل أُبقِيَ، إلى جانبها، على «الثنائية المجلسية» (Bicaméralisme)، بعد أن أدخل عليها المشرّع الدستوري بعض التنقيحات، مقارنة بما كان عليه الأمر في دستور ١٩٩٦. فهل يمكن قراءة هذه التعديلات بوصفها ترشيدًا لنظام الغرفتين، الذي منح مجلس المستشارين (الغرفة الثانية) وضعًا دستوريًا غير مألوف في الدساتير المعاصرة، حين أمدّه بصلاحيات شبه متساوية مع مجلس النواب (الغرفة الأولى)، علماً أن المجالس الأولى تحظى بمكانة متميزة في جميع البلدان التي تأخذ بالثنائية المجلسية، لكونها منتخبة مباشرة من قِبل المواطنين، وهي التي تعبّر عادة عن تطلعات الناس وآمالهم. أمّا نظيراتها الغرف الثانية، فتبقى عمومًا ممثّلة للجهات، والجماعات الترابية، والفئات الاقتصادية والاجتماعية واللغوية والثقافية. علاوة على أن طرق انتخابها تكون عمومًا غير مباشرة، وهو ما يعني أن الأعضاء فيها لا يستمدون سيادتهم من الشعب مباشرة، كما هي حال نظرائهم في المجالس النيابية، بل بشكل غير مباشر بواسطة هيئة ناخبة حدد الدستور مكوّناتها[٣٧].

حكومة بصلاحيات تنفيذية

اعتبر الباب الخامس من الدستور المغربي الجديد الحكومة «سلطة تنفيذية»، بل إن الفصل ٨٩ نصّ صراحة على أن «تمارس الحكومة السلطة التنفيذية»، فهل يُفهم من هذا أن الدستور الجديد كرّس ثنائية السلطة التنفيذية، أي المَلَكية والحكومة، كما هو مألوف في النظم السياسية المقارنة، لاسيما ذات المنحى البرلماني؟ لا تساعد القراءة الفاحصة لوثيقة الدستور الجديد بالإقرار بأننا أمام ثنائية تنفيذية متمايزة ومتكاملة، كما هي الحال في البرلمانيات الديمقراطية، حيث تتجاور المَلَكيةُ مع الحكومة المنبثقة من الأغلبية البرلمانية. فالمَلَكية التي وردت مرتبةً في الباب الثالث، بعد الأحكام العامة والحريات والحقوق الأساسية، حافظت على مكانتها السامية، كما ظلت خارج التقسيم الأفقي للسلطات الدستورية الثلاث. ويؤكد هذا الاستنتاج استمرار التأويل السائد لمبدأ فصل السلطات، الذي يُخرِج الملكية من دائرته، ويضعها في منأى عن نتائجه، كما هو مفهوم ومألوف في النظم السياسية المقارنة. وتظل الأحكام السلطانية أقرب إلى فهم دلالات فصل السلطات في النظام السياسي المغربي منها إلى نظرية فصل السلطات، كما صاغها مونتسكيو. ومع ذلك، تضمّنت الوثيقة الدستورية الجديدة (٢٠١١) مجموعة من المستجدات هدفت إلى تقوية مركز رئيس الحكومة، وتعزيز العمل الجماعي التضامني لفريقه.

لم يأخذ الدستور الجديد بالتسمية التي أَلِفَتها الدساتير السابقة، أي الوزير الأول، بل استبدلها بلقب «رئيس الحكومة». وقد اعتبر مجمل التحليلات المواكبة لصياغة دستور ٢٠١١ هذا المستجَد إضافةً نوعيةً في اتجاه تعزيز وضع المؤسسة الحكومية، ومنحها القدرة على الاجتهاد والفعل. وهكذا، لم يعد رئيس الحكومة معيّنًا من خارج الأغلبية، كما جرى العمل به في السابق، بل أصبح، وفقًا للفصل ٤٧، منبثقًا من الأغلبية الفائزة في انتخابات

---

٣٧ يتكون مجلس المستشارين في الدستور الجديد (٢٠١١) من ٩٠ عضوًا على الأقل و١٢٠ عضوًا على الأكثر، يُنتخبون بالاقتراع العام غير المباشر لمدة ست سنوات. للتدقيق في فئات الهيئة الناخبة، انظر الدستور الجديد في: **الجريدة الرسمية**، العدد ٥٩٦٤ (٣٠ تموز/ يوليو ٢٠١١).

مجلس النواب[٣٨]. والواقع، أن الدستور المغربي يكون، بهذا التنصيص الواضح، قد قَطَع مع الممارسات المترددة السائدة في السابق، التي كانت تُجنِّب رؤساء الوزراء من أي شكل من أشكال المسؤولية والمحاسبة، وكانت تُؤمِّن لهم، في الغالب، أغلبيات برلمانية، تُسندهم، وتدعِّم برامجهم وأداءهم الحكومي. وقد أبقى الدستور الجديد، في المقابل، على تعيين الملك لأعضاء الحكومة باقتراح من رئيسها. ويمكنه إعفاءهم من مهامهم، فرادى أو جماعة، بمبادرة منه، بعد استشارة رئيس الحكومة، الذي يحق له، هو الآخر، أن يطلب من الملك إعفاء عضو أو أكثر من أعضاء الحكومة، من تلقاء نفسه، أو بناء على استقالتهم الفردية أو الجماعية. وحين يستقيل رئيس الحكومة، يتم إعفاء الحكومة برمّتها من مهامها.

يمكن أن نُضيف، إلى جانب مستجد استبدال تسمية رئيس الوزراء باسم رئيس الحكومة، قاعدة جديدة، شكلت على الدوام موضوع تضارب واختلاف، تتعلق بـ «التنصيب البرلماني للحكومة»؛ فقد دأبت الدساتير المغربية قبل إصدار وثيقة سنة ٢٠١١ على اعتبار الحكومة مُنصَّبة بمجرد أن يعيّنها الملك، وأن انتظار تصويت البرلمان على برنامجها السياسي ليس شرطًا لاكتمال تنصيبها، بما يفيد بأن التنصيب أحادي (من جانب الملك فقط) لا مزدوج أو ثنائي (من قِبل الملك والبرلمان). فالفقرة الأخيرة من الفصل ٨٨ من الدستور وردت واضحة، حين قضت بالتالي: «تُعتبر الحكومة مُنصَّبة بعد حصولها على ثقة مجلس النواب، المعبّر عنها بتصويت الأغلبية المطلقة للأعضاء الذين يتألف منهم، ولصالح البرنامج الحكومي»[٣٩].

تجدر الإشارة إلى أن المقتضيات الواردة في الفصل الثامن والثمانين، لاسيما في فقرته الأخيرة، وإن حسمت بشكل واضح وقطعي ارتباطَ تنصيب الحكومة بموافقة مجلس النواب على برنامجها بالأغلبية المطلقة، وهو ما لم يكن واردًا في الدساتير السابقة، فقد جاءت مع ذلك غير مكتملة من زاوية توضيحها لما يمكن أن يترتب من آثار في حالة عدم تصويت الغرفة الأولى على برنامج الحكومة بالأغلبية المطلوبة. فهل يؤدي التصويت السلبي وجوبًا إلى تعديل البرنامج في ضوء الملاحظات التي أبداها مجلس النواب، والعودة إليه مجددًا لالتماس كسب الثقة، كما قضى بذلك بعض الدساتير المقارنة، ومنها دستور إسبانيا لسنة ١٩٧٨، الذي سمح للحكومة باللجوء إلى جولة ثانية، وحينها يحق للملك تعيين الحكومة وإن حصلت على أغلبية نسبية فقط؟[٤٠] وإذا كان هذا الإمكان غير وارد في الدستور المغربي الجديد (٢٠١١)، فهل يحق للملك، عند استعصاء التصويت بالأغلبية المطلقة على برنامج الحكومة، اللجوء إلى حل مجلس النواب والدعوة إلى انتخابات جديدة، بغية الحصول على أغلبية قادرة على انتزاع ثقة البرلمان؟

ستكون الإجابة بالنفي، ما دام الفصل ٥١، الذي سمح للملك بحل مجلسي البرلمان أو أحدهما، قد استلزم، بمقتضى الفصل ٩٦، ضرورة استيفاء قرار الحل مجموعة من الشروط الشكلية، من ضمنها إخبار رئيس الحكومة

---

٣٨ نصَّ الفصل ٤٧ من الدستور المغربي لسنة ٢٠١١، على ما يلي: «يعيِّن الملك رئيس الحكومة من الحزب السياسي الذي تصدّر انتخابات أعضاء مجلس النواب، وعلى أساس نتائجها».

٣٩ تضمن الفصل ٨٨ من الدستور المغربي لسنة ٢٠١١ مجموعة من الأحكام الخاصة بالحكومة. فممّا ورد فيه: «بعد تعيين الملك لأعضاء الحكومة، يتقدم رئيس الحكومة أمام مجلسي البرلمان مجتمعين ويعرض البرنامج الذي يعتزم تطبيقه. ويجب أن يتضمن هذا البرنامج الخطوط الرئيسية للعمل الذي تنوي الحكومة القيام به في مختلف مجالات النشاط الوطني، وبالأخص في ميادين السياسة الاقتصادية والاجتماعية والبيئية والثقافية والخارجية. يكون البرنامج المشار إليه أعلاه، موضوع مناقشة أمام كلا المجلسين، يعقبها تصويت في مجلس النواب. تُعتبر الحكومة منصَّبة بعد حصولها على ثقة مجلس النواب المعبّر عنها بتصويت الأغلبية المطلقة للأعضاء الذين يتألف منهم لصالح البرنامج الحكومي».

٤٠ ومع ذلك، سمحت الفقرة الخامسة من الفصل ٩٩ من دستور إسبانيا للملك بإمكانية حل مجلسي البرلمان بعد التوقيع بالعطف من قبل رئيس الغرفة الأولى والدعوة إلى انتخابات جديدة. للاطلاع على نص الدستور الإسباني، انظر: *Recueil des constitutions européennes,* p. 194.

بمبادرة الإقدام على الحل، الأمر الذي يفيد بأن الحكومة تكون وجوبًا قائمة، أي منصَّبة، وهو ما لا يدخل ضمن أحكام الفصل ٨٨ الذي يحدد شروطَ التصويت على برنامج الحكومة قصد تنصيبها من قِبل مجلس النواب[٤١].

تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أن دستور ١٩٩٦ ربط بين مواصلة الحكومة مهماتها وتصويت مجلس النواب على برنامجها بأغلبية مطلقة، وإن لم يُقر صراحة بالتنصيب البرلماني للحكومة[٤٢]، الأمر الذي تحاشى الدستور الجديد الإشارة إليه، بدليل أن الربط الذي أقامه دستور ١٩٩٦ بين عدم منح الثقة للحكومة المنصَّبة واستقالتها جراء ذلك، لم يأخذ به الدستور الجديد (٢٠١١) بصريح منطوق الفصل ١٠٣، حيث ورد ما يلي: «يمكن لرئيس الحكومة أن يربط لدى مجلس النواب، مواصلة الحكومة تحمّل مسؤوليتها بتصويت يمنح الثقة بشأن تصريح يدلي به في موضوع السياسة العامة، أو بشأن نص يطلب الموافقة عليه. لا يمكن سحب الثقة من الحكومة، أو رفض النص، إلّا بالأغلبية المطلقة للأعضاء الذين يتألف منهم مجلس النواب. لا يقع التصويت إلّا بعد مضي ثلاثة أيام كاملة على تاريخ طرح الثقة. يؤدي سحب الثقة إلى استقالة الحكومة استقالة جماعية»[٤٣].

يتبين ممّا سبق بيانُه أن الوثيقة الدستورية المغربية الجديدة (٢٠١١) اعتبرت الحكومة سلطة تنفيذية، تستمد شرعيتها من الانتخابات، التي يؤكدها التنصيب البرلماني، من خلال المصادقة اللّازمة على البرنامج الحكومي بالأغلبية المطلقة. لذلك، نصّت الفقرة الأولى من الفصل ٨٩ بوضوح على أن «تمارس الحكومة السلطة التنفيذية»، قبل أن تحدد إطار هذه الممارسة في الفقرة الثانية من الفصل نفسه، بقولها: «تعمل الحكومة تحت سلطة رئيسها، على تنفيذ البرنامج الحكومي وعلى ضمان تنفيذ القوانين، والإدارة موضوعة تحت تصرفها، كما تمارس الإشراف والوصاية على المؤسسات والمقاولات».

لا بد من الإشارة إلى أن الباب الخامس الخاص بالسلطة التنفيذية، الذي تضمن ثمانية فصول، أفرد فصلًا شبه فريد لمجالات ممارسة السلطة التنفيذية. ويتعلق الأمر بالفصل ٩٢، الذي حصر ١١ بندًا لتدخّل العمل الحكومي، أبرزها التداول في القضايا التالية: السياسة العامة للدولة قبل عرضها على المجلس الوزاري؛ السياسات العمومية؛ السياسات القطاعية؛ القضايا المرتبطة بحقوق الإنسان والنظام العام؛ تعيين الكتّاب العامين ومديري الإدارات المركزية في الإدارات العمومية ورؤساء الجامعات والعمداء، ومديري المدارس والمؤسسات العليا. بيد أن الفصل نفسه أناط بالحكومة اختصاصات التداول في قائمة من النصوص، منها مشاريع القوانين، ومن بينها: قانون المالية؛ مراسيم القوانين؛ مشاريع المراسيم التنظيمية؛ المعاهدات والاتفاقيات الدولية قبل عرضها على المجلس الوزاري. وقد ألزمت الفقرات الأخيرة من الفصل ذاته رئيس الحكومة بإطلاع الملك على خلاصات مداولات مجلس الحكومة. يُذكر أيضًا أنه إذا كان «مجلس الحكومة» بمنزلة مطبخ للسياسات العمومية، فإن المجلس الوزاري، الذي يترأسه الملك بمقتضى الدستور، هو المؤسسة الدستورية المخوَّلة بالنظر في جوهر القضايا الخاصة بساسة الدولة وتوجهاتها الاستراتيجية؛ فالفصل ٤٩ من الدستور جدّد، على سبيل الحصر، المجالات التي يختص المجلس الوزاري بالتداول فيها، وعددها ١١ مجالًا[٤٤]، من قبيل التداول في «التوجهات الاستراتيجية لسياسة الدولة» ، و«التوجهات العامة لقانون المالية»، ناهيك عن تحكّمه في السياسات التشريعية، حيث يتداول مجلس الحكومة في مشاريع مراجعة

٤١ قضى الفصل ٩٦ من الدستور بما يلي: «للملك بعد استشارة رئيس المحكمة الدستورية وإخبار رئيس الحكومة ورئيس مجلس النواب، ورئيس مجلس المستشارين أن يحل بظهير المجلسين معا أو أحدهما. يقع الحل بعد خطاب يوجهه الملك إلى الأمة».

٤٢ الإشارة إلى الفصل المقابل في دستور ١٩٩٦.

٤٣ تُراجع وثيقة الدستور في: المغرب، الأمانة العامة للحكومة، **الدستور**، ص ٤٢.

٤٤ للاطلاع على نص الفصل ٤٩، انظر الدستور في: المصدر نفسه، ص ٢١.

الدستور[٤٥]، ومشاريع القوانين التنظيمية، ومشاريع القوانين، لاسيما المجالات المشار إليها في الفصل ٧١، أي تلك التي تدخل حصرًا في مجال القانون. يُضاف إليها مشروع قانون العفو العام، ومشاريع النصوص المتعلقة بالمجال العسكري، وإعلان حالة الحصار، وإشهار الحرب.

دسترة استقلال القضاء

أفردت الوثيقة الدستورية المغربية الجديدة بابًا مكوَّنًا من ٢١ فصلًا (من الفصل ١٠٧ إلى الفصل ١٢٧) للسلطة القضائية، التي اعتبرها الفصل ١٠٧ سلطة «مستقلة عن السلطة التشريعية وعن السلطة التنفيذية». ويُعتبر الملك، وفقًا للفقرة الثانية من الفصل نفسه، ضامنًا لهذه الاستقلالية. والواقع، أن ثمة أحكامًا متناثرة في نص الوثيقة الدستورية تعزز مبدأ الاستقلالية الواردة في عنوان هذا الباب. فالفقرة الثانية من الفصل الأول من الدستور قضت بأن «يقوم النظام الدستوري للمملكة على أساس فصل السلط وتوازنها وتعاونها»، كما أن الفصل ٤١ أناط بالملك، في فقرته الأولى، مهمة «السهر على احترام الدستور، وحُسن سير المؤسسات الدستورية»، وهو ما يجيب ، كما ألمحنا، عن سؤال لماذا جعل منه الدستور ضامنًا لاستقلال القضاء.

أولى الدستور الجديد أهمية واضحة لاستقلال القضاة من خلال أربعة فصول (من الفصل ١٠٨ إلى الفصل ١١١)؛ فمن جهة، أشار إلى أن «عزل القضاة أو نقلهم لا يتم إلّا بقانون» (الفصل ١٠٨)، وهو ما يفيد بأن أي ضغط على القضاة بغية التأثير سلبًا في استقلاليتهم محظور بمقتضى الدستور، وأن القرارات ذات الصلة بأوضاعهم المهنية (العزل والنقل)، يتوجب لزامًا أن تكون مطابقة للشرعية القانونية. وهو في الواقع ما أعاد التأكيد في الفصل الموالي له (١٠٩)، بالقول: «يُمنع كل تدخّل في القضايا المعروضة على القضاة. ولا يتلقى القاضي بشأن مهمته القضائية أي أوامر أو تعليمات، ولا يخضع لأي ضغط». بل إن الفقرتين الأخيرتين من الفصل ذاته، أضافتا تدقيقات بخصوص استقلالية القاضي، حين خوّلت القضاة حق إحالة أمورهم إلى المجلس الأعلى للسلطة القضائية كلما لمسوا أن استقلالهم مُعرَّض لأي شكل من أشكال التهديد، قبل أن تعتبرَ إخلالهم بواجب الاستقلال والتجرد خطأً جسيمًا يعرضهم للمحاسبة وفق أحكام القوانين ذات الصلة بالمهنة. وتأكيدًا لهذه الاستقلالية، ألزم الفصل ١١٠ القضاة بتطبيق القانون، والتقيّد بعدالته، كما أجبر قضاة النيابة العامة باحترام السلطة التسلسلية لرئيسهم، أي وزارة العدل. أمّا على صعيد حقوق القضاة وحرياتهم، التي من شأنها أن تعزز استقلالهم وتجرّدهم، فقد دققها الفصل ١١١، حين اعترف لهم بحرّية التعبير في الحدود التي تحترم واجب التحفظ والأخلاقيات المهنية، والانخراط في الجمعيات، مع احترام واجبات التجرد والاستقلال، وفي الآن معًا حظر عليهم الانتماء إلى الأحزاب السياسية والمنظمات النقابية.

جدير بالإشارة أن الدستور الجديد أناط مهمة السهر على تطبيق الضمانات الممنوحة للقضاة في المجلس الأعلى للسلطة القضائية، الذي أفردت له الوثيقة أربعة فصول (من الفصل ١١٣ إلى الفصل ١١٦)؛ فهو الذي يسهر، وفقًا للفصل١١٣ ، على تطبيق الضمانات الخاصة بـ«استقلال القضاة وتعيينهم وترقيتهم وتقاعدهم وتأديبهم». ويُعدّ، في هذا الصدد، تقريرًا عن وضعية القضاء ومنظومة العدالة، ويُصدر التوصيات الملائمة ذات الشأن. كما يمكنه إصدار آراء مفصلة، بطلب من الملك أو البرلمان أو الحكومة، حول كل مسألة تتعلق بالعدالة، شريطة مراعاة مبدأ فصل السلطات.

٤٥ قضى الفصل ١٧٢ بما يلي: «للملك ولرئيس الحكومة ولرئيس مجلس النواب ورئيس مجلس المستشارين، حق اتخاذ المبادرة قصد مراجعة الدستور».

من الأحكام الجديدة الواردة في وثيقة ٢٠١١، الفقرة الخاصة بـ «حقوق المتقاضين وقواعد سير العدالة، التي أفرد لها الدستور ١٢ فصلًا (من الفصل ١١٧ إلى الفصل ١٢٨)؛ فوفقًا لهذه المقتضيات، يتولى القاضي «حماية حقوق الأشخاص والجماعات وحرياتهم وأمنهم القضائي، وتطبيق القانون» (الفصل ١١٧). كما أن «حق التقاضي مضمون»، والبراءة هي الأصل إلى أن تثبت الإدانة، و«لكل شخص الحق في محاكمة عادلة»، و«التقاضي مجاني في الحالات المنصوص عليها قانونًا لمن لا يتوفر على موارد كافية للتقاضي»، كما «يحق لكل من تضرر من خطأ قضائي الحصول على تعويض تتحمله الدولة». أمّا الأحكام فتكون علنية، ومُعلَّلة، وملزمة للجميع[٤٦].

علاوة على ما سبق بيانُه، استبدل الدستور المغربي الجديد المجلسَ الدستوري بالمحكمة الدستورية، كما قضى بذلك الفصل ١٢٩: «تُحدث محكمةٌ دستورية». وقد أدخل تغييرات على صعيد العضوية[٤٧]، مع الإبقاء على العدد الذي كان المجلس الدستوري يأخذ به، أي ١٢ عضوًا، علمًا أن نصف أعضاء المحكمة الدستورية أصبح، لأول مرة، منتخبًا من قِبل مجلسي البرلمان، بعدما كان يعيَّن في دستور ١٩٩٦، إضافة إلى أن العضوية أصبحت مقيدة بالشروط الواردة في الفقرة الأخيرة من الفصل ١٣٠، ومنها أن يتم اختيارهم من «الشخصيات المتوفرة على تكوين عال في مجال القانون، وعلى كفاءة قضائية أو فقهية أو إدارية، والذين مارسوا مهنتهم لمدة تفوق خمس عشرة سنة، والمشهود لهم بالتجرد والنزاهة». أمّا على صعيد الاختصاصات، فلم يتضمن الدستور الجديد (٢٠١١) مجالات مختلفة عمّا كان معمولًا به في الدستور الذي سبقه (١٩٩٦)، اللهم ما ورد في الفصل ١٣٣، القاضي بأن «تختص المحكمة الدستورية بالنظر في كل دفع متعلق بعدم دستورية قانون، أثير أثناء النظر في قضية، وذلك إذا دفع أحد الأطراف بأن القانون، الذي سيطبَّق في النزاع، يمس بالحقوق وبالحريات التي يضمنها الدستور»[٤٨].

مؤسسات حماية حقوق الإنسان والحكامة الجيدة

يُسجَّل للدستور المغربي للعام ٢٠١١ اعتماده مفاهيم ومصطلحات لم يألفها مجمل دساتير العالم، بما فيها تلك التي ظهرت خلال موجة الانتقالات الديمقراطية التي شهدها الربع الأخير من القرن العشرين، أي ما سمّاه صمويل هنتنغتون «الموجة الثالثة»، أبرزها مفهوم الحكامة الجيدة. فمن اللافت للانتباه أن يُخصِّص المشرّع الدستوري بابًا كاملًا لهذا المفهوم ومؤسساته وهيئاته، تضمَّن ١٨ فصلًا، أي عُشر مواد الدستور، تبتدئ من الفصل ١٥٤ وتنتهي في الفصل ١٧١.

من جهة أولى، تمت دستَرَة مجموعة من المبادئ اللازمة لقيام الحكامة الجيدة وتحقُّقها في الممارسة. هكذا، قضى الفصل ١٥٤ بأن «يتم تنظيم المرافق العمومية على أساس المساواة بين المواطنات والمواطنين في الولوج إليها، والإنصاف في تغطية التراب الوطني، والاستمرارية في أداء الخدمات». وقد أخضعت الفقرة الثانية من الفصل نفسه المرافقَ العمومية لـ«معايير الجودة والشفافية والمحاسبة والمسؤولية»، في حين يخضع تسييرها للمبادئ والقيم الديمقراطية التي أقرها الدستور.

---

٤٦ للاطلاع على الفصول من ١١٨ إلى ١٢٨ من الدستور، انظر: المغرب، الأمانة العامة للحكومة، **الدستور**، ص ٤٦-٤٨.

٤٧ من هذه المستجدات، على سبيل المثال، أن يكون من بين الأعضاء الستة الذين يعيّنهم الملك عضو يقترحه الأمين العام للمجلس العلمي الأعلى (الفصل ١٣٠).

٤٨ نشير إلى أن الفصل ١٣٤ قضى صراحة بعدم «إصدار أمر بتنفيذ مقتضى تم التصريح بعدم دستوريته على أساس الفصل ١٢٣ من هذا الدستور ولا تطبيقه، وينسخ كل مقتضى تم التصريح بعدم دستوريته على أساس الفصل ١٣٣ من الدستور، ابتداء من التاريخ الذي حددته المحكمة الدستورية في قرارها».

وحيث إن تحقيق الحكامة الجيدة يستلزم قدرًا عاليًا من الشفافية في التدبير المالي، فقد ألزم الفصل ١٥٦ من الدستور المرافق العمومية بتقديم «الحساب عن تدبيرها للأموال العمومية»، وأخضعها في الآن معًا للمراقبة والتقييم. وفي المصبِّ نفسه، ألزم الفصل ١٥٨ جميع الأشخاص الممارسين للمسؤولية العمومية، أكانوا منتخبين أم معيّنين، تقديم تصريح كتابي بالممتلكات والأصول التي في حيازتهم، عند بداية مزاولة مهامه وفي نهايتها.

تضمّن الدستور المغربي الجديد، من جهة ثانية، مقتضيات خاصة بالمؤسسات والهيئات المنصوص عليها في الفصول ١٦١ إلى ١٧٠، التي أجبرها الفصل ١٦٠ على تقديم تقرير عن أعمالها مرة كل سنة، حيث يشكِّل موضوع مناقشة من قِبل البرلمان. أمّا المؤسسات والهيئات العشر الواردة بين الفصل ١٦١ والفصل ١٧٠، فقد غَطَّت مجمل المجالات ذات الصلة بأحوال المواطنين وشؤونهم، والتي يستلزم نجاحُها توفيرَ شروط تطبيق مبادئ الحكامة الجيدة.

يمكن التمييز، في نطاق المؤسسات والهيئات العشر التي تولّت الوثيقة الجديدة دَستَرتها، بين الهيئات الخاصة بحماية حقوق الإنسان، ومؤسسات الحكامة، وهيئات النهوض بالتنمية البشرية. وهكذا، تمّ التنصيص في الفصلين ١٦١ و١٦٢ على هيئتين أساسيتين لحقوق الإنسان، هما: المجلس الوطني لحقوق الإنسان، الذي يتولى «النظر في جميع القضايا المتعلقة بالدفاع عن حقوق الإنسان والحريات وحمايتها، وبضمان ممارستها الكاملة والنهوض بها وبصيانة كرامة وحقوق وحريات المواطنات والمواطنين، أفرادًا وجماعات»، وإلى جانبه، دُسترت مؤسسة الوسيط، بوصفها مؤسسة وطنية مستقلة ومتخصصة، تتولى «الدفاع عن الحقوق في نطاق العلاقات بين الإدارة والمرتفقين، والإسهام في ترسيخ سيادة القانون، وإشاعة مبادئ العدل والإنصاف، وقيم التخليق والشفافية في تدبير الإدارات والمؤسسات العمومية والجماعات الترابية والهيئات التي تمارس صلاحيات السلطة العمومية». والواقع أن المشرّع الدستوري لم يتوقف عند هاتين الهيئتين، بل أضاف إليهما هيئات أخرى، كما هي حال «مجلس الجالية المغربية في الخارج»، الذي يتولى، علاوة على إبداء آرائه حول توجهات السياسات العمومية ذات الصلة، «ضمان حقوقهم وصيانة مصالحهم»، و«الهيأة المكلفة بالمناصفة ومحاربة جميع أشكال التمييز»، التي أناط بها الدستور – استنادًا إلى الفصل ١٩ –[٤٩] مهمة الحفاظ على الحقوق المعترف بها للنساء في إطار المناصفة مع الرجال.

تضمّن الدستور المغربي الجديد ثلاث مؤسسات ذات علاقة بالحكامة الجيدة، هي على التوالي: «الهيئة العليا للاتصال السمعي البصري»، و«مجلس المنافسة»، و«الهيئة الوطنية للنزاهة والوقاية من الرشوة»، والواقع أن المؤسسات الثلاث، وإن كانت موجودة من قبل، أضفى عليها الدستور قيمة دستورية بالتنصيص عليها صراحة ما بين الفصول ١٦٥-١٦٧. وهكذا، نيطت بالمجلس الأعلى السمعي البصري مهمة «السهر على احترام التعبير التعددي لتيارات الرأي والفكر، والحق في المعلومة في الميدان السمعي البصري». أمّا مجلس المنافسة، فتولّى السهر على «ضمان الشفافية والإنصاف في العلاقات الاقتصادية خاصة من خلال تحليل وضبط وضعية المنافسة في الأسواق، ومراقبة الممارسات المنافية لها والممارسات التجارية غير المشروعة وعمليات التركيز الاقتصادي والاحتكار». في حين تولّت «الهيئة الوطنية للنزاهة والوقاية من الرشوة»، استنادًا إلى الفصل ٣٦

٤٩ نص الفصل ١٩ على ما يلي: «يتمتع الرجل والمرأة، على قدم المساواة، بالحقوق والحريات المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والبيئية، الواردة في هذا الباب من الدستور، وفي مقتضياته الأخرى، وكذا في الاتفاقيات والمواثيق الدولية».

من الدستور،[٥٠] مهمات المبادرة والتنسيق والإشراف، وضمان تنفيذ سياسات محاربة الفساد، وتلقّي ونشر المعلومات في هذا المجال، والمساهمة في تخليق الحياة العامة، وترسيخ مبادئ الحكامة الجيدة، وثقافة المرفق العام، وقيم المواطنة المسؤولة».

علاوة على الهيئات والمؤسسات المبينة أعلاه، نصّ الدستور على ثلاث هيئات للنهوض بالتنمية البشرية والمستدامة والديمقراطية، تعلقت أساسًا بقطاع التعليم، حيث نصّ الفصل ١٦٨ على إحداث «مجلس أعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي»، الذي سيتولى مهمة «إبداء الآراء حول كل السياسات العمومية، والقضايا الوطنية التي تهم التربية والتكوين والبحث العلمي». وإلى جانبه، تمّ إقرار إحداث «المجلس الاستشاري للأسرة والطفولة»، بغية «تتبع وضعية الأسرة والطفولة»، وكذلك نصّ في الفصل ١٧٠ على تأسيس «المجلس الاستشاري للشباب والعمل الجمعوي»، قصد حماية الشباب والنهوض بتطوير الحياة الجمعوية.

خاتمة

سيكون سابقًا لأوانه تقديم خلاصات قطعية للوثيقة الدستورية المغربية الجديدة (٢٠١١)، وذلك لاعتبارات علمية، أبرزها أن الدستور المُستفتى حوله في فاتح تموز/ يوليو٢٠١١ بحاجة إلى استكمال تدقيق أحكامه وتتميمها بالقوانين التنظيمية والعادية التي أحالت إليها الوثيقة الدستورية نفسها في أكثر من مقام. ويتعذر هذا الأمر، من جهة ثانية، لأسباب موضوعية مرتبطة بالممارسة، أي بالحاجة الملحة إلى قدر من الوقت لاختبار إعمال الفاعلين السياسيين لأحكام الوثيقة الدستورية، وطبيعة تجاوب المجتمع بجميع مكوناته معها. ومع ذلك، أتاحت لنا القراءة الدستورية في الهندسة العامة للوثيقة التوصل إلى استنتاجين مركزيين، هما:

– أن دستور ٣٠ تموز/ يوليو ٢٠١١ كرّس التغيير ضمن الاستمرارية، وهو ما يعني ، كما ألمحنا في أكثر من مقطع من هذه الدراسة، أن الوثيقة الدستورية الجديدة لم تمس جوهريًا توزيع السلطة كما جاء به الدستور التأسيسي الأول (١٩٦٢)، وحافظت عليه المراجعات الدستورية اللاحقة (١٩٧٠، ١٩٧٢، ١٩٩٢، ١٩٩٦)، على الرغم من التحويرات الجديدة التي شملت مؤسستي البرلمان والحكومة، وأحدثت هيئات لم تكن موجودة من قبل، وأقرت دستوريًا مبادئ بالغة الأهمية بالنسبة إلى سير المؤسسات وحماية الحقوق والحريات العامة. وإذا كانت قطاعات وازنة من الرأي العام ترى في تكريس الدستور الجديد للتغيير ضمن الاستمرارية اختيارًا أملته الجغرافية الاجتماعية والسياسية المغربية، أي واقع حال الفاعلين السياسيين ودرجة وعيهم، وطبيعة الثقافة السياسية السائدة، فإننا نميل إلى تأكيد أنه اختيار مفتوح على التطور نحو الأفضل، إن توافرت له شروط الإنضاج والتعميق أكثر، وتكاثفت الجهود من أجل استثمار جميع الإمكانات التي تتيحها الوثيقة الدستورية الجديدة، وعلى رأسها الصلاحيات الجديدة التي لدى البرلمان، ومؤسسة الحكومة، والقضاء بصفة عامة، والقضاء الدستوري على وجه التحديد، وهيئات حماية حقوق الإنسان والحكامة الجيدة.

إن إرادة الفاعلين السياسيين واستعدادهم للاستثمار الفعال والعقلاني للمُتاح في الدستور، سيعمّقان إيجابيًا الاختيار الرئيس للوثيقة الدستورية الجديدة، أي التغيير ضمن الاستمرارية، كما أن التفافَ المجتمع حول الدستور والنضال من أجل فرض احترام شرعيته، سيعززان منسوب نجاح هذا الاختيار.

٥٠ نصت الفقرة الأخيرة من الفصل ٣٦ على ما يلي: «تحدث هيئة وطنية للنزاهة والوقاية من الرشوة ومحاربتها».

- أن جلّ المغاربة يتطلع إلى أن يكون الاستفتاء على الدستور وإقراره بنسبة مرتفعة عبر التصويت كخطوة أولى على طريق التوافق على وثيقة جديدة، فاتحة مرحلة جديدة تَجُبّ ما سبقها من مراحل، وتقطع مع ممارساتها، لاسيما في مجالي «حقوق الإنسان والحريات العامة»، و«العدالة الاجتماعية». وإذا كان الدستور الجديد، كما أبرزنا في جميع مقاطع الدراسة، أدخل تحويرات نوعية لتقوية أداء المؤسسات الدستورية، فإن المنتظر والمطلوب هما أن توفّق النخبة البرلمانية التي أفرزتها انتخابات ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١ في إعداد القوانين التنظيمية التي ستمنح الوثيقة الدستورية روحها العامة، أي النصوص التي ستدقق المبادئ والقواعد العامة الواردة في الدستور، والتي وصل عددها إلى ١٩ مبدأ وقاعدة، غطّت مفاصل الوثيقة الدستورية كلها[٥١].

صحيح أن الدستور الجديد حدد، بشكل واضح، المدة التي يتوجب على البرلمان إصدار النصوص التنظيمية الـ ١٩ خلالها، وهي الولاية التشريعية الحالية (٢٠١١-٢٠١٦)،[٥٢] وهو ما لم تأخذ به الدساتير السابقة، إلّا أن عملية إعداد هذه السلسلة من النصوص بالغة الأهمية، وتستلزم من النخبة البرلمانية، والطاقم الحكومي مجهودًا كبيرًا لصياغة قوانين تنظيمية جيدة كفيلة بإعطاء مضامين عميقة للوثيقة الدستورية. وحيث إن الدستور الجديد اعتبر الاختيار الديمقراطي ثابتًا رابعًا إلى جانب الثوابت الثلاثة التي يجسدها شعار المملكة (الله، الوطن، الملك)، فإن المضمون المطلوب من النصوص المقبلة المعمّقة للدستور والمدقِّقة لأحكامه لا يمكن أن تكون إلّا ديمقراطية، الأمر الذي يتطلب من الأغلبية الحاكِمة أن تشتغل إلى جانب المعارضة، وأن تُنصت أيضًا لمطالب المجتمع المدني عبر تعبيراته المختلفة. أمّا إذا اشتغلت بمنطق الأغلبية الرقمية أو العددية، وتجاهلت المصادر الأخرى اللازمة لصناعة النصوص المقبلة، فإنها من دون شك، لن تستطيع إنتاج قوانين في مستوى روح الدستور الجديد (٢٠١١).

ومع ذلك، يسمح الكثير من المؤشرات باستنتاج مفاده أن ثمة وعيًا متناميًا داخل الطبقة السياسية لأهمية الرهان الذي ينتظر الحكومة الحالية في استكمال الشوط الثاني من عملية الدسترة التي أنجز المغرب لحظتها الأم عبر استفتاء فاتح تموز/ يوليو ٢٠١١، ويُنتظر أن يُنجز شوطها الثاني بوضع الترسانة من القوانين التنظيمية والعادية المشار إليها في صدر هذه الدراسة. فالشوطان معًا متكاملان، وهما اللذان سيضعان المغرب على سكة التحول الديمقراطي من عدمه؛ فإمّا أن تنجح النخبة السياسية المغربية، أغلبية ومعارضة، في إعطاء روح ديمقراطية للوثيقة الدستورية بوضع قوانين جيدة، يتكاتف الجميع من أجل وضعها بواسطة الحوار والتوافق البناء، وإمّا تتعثّر في تحقيق هذا الرهان، وحينها ستُصبح الوثيقة الدستورية، التي جنبت المغرب عواصف الحراك الذي دبّ في أكثر من قطر عربي، مجرد فقوقعة فارغة، الأمر الذي قد يفتح البلاد على احتمالات يصعب استشراف طبيعتها على وجه اليقين.

---

٥١ تمت الإحالة إليها في الدستور كما يلي: ف/ ٥: اللغة الأمازيغية، ف/ ٥: المجلس الوطني للغات والثقافة المغربية. ف/ ٧: الأحزاب السياسية. ف/ ١٤: تقديم الملتمسات من قِبل المواطنات والمواطنين. ف/ ١٥: تقديم عرائض من قِبل المواطنات والمواطنين. ف/ ٢٩: حق الإضراب. ف/ ٤٤: مجلس الوصاية. ف/ ٤٩: قائمة المؤسسات الاستراتيجية. ف/ ٩٢: التعيين في الوظائف السامية من قِبل رئيس الحكومة. ف/ ٦٢: القانون التنظيمي لمجلس النواب. ف/ ٦٣: القانون التنظيمي لمجلس المستشارين. ف/ ٦٧: اللجان البرلمانية لتقصّي الحقائق. ف/ ٧٥: القانون التنظيمي للمالية. ف/ ٨٧: الحكومة. ف/ ١١٢: النظام الأساسي للقضاة. ف/ ١١٦: المجلس الأعلى للقضاة. ف/ ١٣١: المحكمة الدستورية. ف/ ١٥٣: المجلس الاقتصادي والاجتماعي. ف/ ١٣٣: شروط تطبيق عدم دستورية قانون. ف/ ١٤٦: الجماعات الترابية.

٥٢ وهو ما نص عليه الفصل ٨٦ الدستور: «تعرض مشاريع القوانين التنظيمية المنصوص عليها في الدستور وجوبًا قصد المصادقة عليها من قِبل البرلمان، في أجل لا يتعدى مدة الولاية التشريعية الأولى التي تلي صدور الأمر بتنفيذ هذا الدستور».

قائمة المراجع *

١- العربية

مالكي، امحمد. **الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية: المفاهيم الأساسية، النظام السياسي المغربي.** مراكش، المغرب: المطبعة والوراقة الوطنية، ٢٠٠١.

________. **الأنظمة الدستورية الكبرى: النظام البريطاني، نظام الولايات المتحدة الأمريكية، النظام الفرنسي.** مراكش، المغرب: المطبعة والوراقة الوطنية، ٢٠٠٤.

المغرب، الأمانة العامة للحكومة. **الدستور.** ط ١١. الرباط: الأمانة العامة للحكومة، ٢٠١١. (الوثائق القانونية المغربية)

٢- الأجنبية

Driss Basri [et al.]. *Revision de la constitution marocaine, 1992.* Rabat: [Imprimerie Royale], 1992. (Collection édification d'un état moderne)

El Mossadeq, Rkia. *Acteurs politiques dans l'espace constitutionnel.* Casablanca: Imprimerie Najah Al Jadida, 2011.

Hakou .Y et Elyahyaoui Y, Constitution Marocaine 2011 : nouveautés et perspectives, 225 p.

La Constitution marocaine de 2011: Analyses et commentaires. Sous la direction du Centre d'études internationales (CEI). Paris : LGDJ-Lextenso éd., 2012.

La Constitution marocaine de 2011: Lectures croisées: Actes des colloques. Organisés par le Centre Maurice Hauriou de la Faculté de droit de l'Université Paris Descartes; l'Observatoire d'études géopolitiques et la Revue marocaine d'administration locale et de développement à l'École nationale d'administration à Rabat, le 22 juin 2011 et à l'École nationale d'administration à Paris, le 30 juin 2011; [sous la direction de Ahmed Bouachik, Michel Degoffe et Charles Saint-Prot]. Rabat: Publications de la «Revue marocaine d'administration locale et de développement», 2012. (Thèmes actuels; 77)

Ruf, W. K. [et al.]. *Introduction à l'Afrique du Nord contemporaine: Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes.* Paris : Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1975.

Vedel, Georges, Michel Rousset et Driss Basri (dirs.).*Trente années de vie constitutionnelle au Maroc.* Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1993. (Bibliothèque constitutionnelle et de science politique)

* تتضمن القائمة أعلاه مراجع كثيرة لم نعتمد عليها في هذه الدراسة، توخينا منها إطلاع القارئ على ما يمكن مساعدته على فهم النظام السياسي المغربي، لا من زاوية النصوص الدستورية فحسب، ولكن من خلال تفاعلها أيضًا مع المعطيات المتحكمة في النسق السياسي المغربي بجميع مكوناته.

محمد الغالي *

دستور المملكة المغربية لسنة ٢٠١١ في ضوء الربيع العربي

جدلية الثابت والمتحول

يشكّل الدستور عملًا مركّبًا يهندس المعادلة الثلاثية المتمثّلة في السلطة والقيم والثروة، كما يرتّب التفاعلات السياسية وميزان قوّتها على هيئة مقتضيات تحدِّد قواعد اللعب بين مختلف مستويات النظام المباشرة وغير المباشرة، وهو ما يجعله مفتوحًا على فعل التفسير ومخاطر التأويل بحسب عامليّ الزمان والمكان، وبحسب رجحان ميزان القوة إلى فائدة هذا الطرف أو ذاك. ومن هذا المنطلق، فإن الصياغة الدستورية، في معناها السكوني، لا تعني إيجاد قواعد ثابتة لموضوع ديناميكي متغير باستمرار، بل هندسة مرنة مجهزة بمقومات لوحة للقيادة تضمن السير العادي للمؤسسات الدستورية، وتعمل على ضمان التوازن.

ليس الدستور، إذًا، مجرد عمل معياري اختزالي لأهم محاور الإصلاح السياسي، بل هو عمل قادر على وضع الإطار العام وتحديد الأهداف والمبادئ الأساسية، التي تكون لها القدرة على التكيّف مع التحولات بقصد الاستفادة من الفرص المتاحة أو الممكنة، والتحكم في المخاطر المتوقَّعة وغير المتوقَّعة.

ما نخلص إليه من طرحنا مختلف هاته الاهتمامات في الصناعات الدستورية، هو نموذج تحليلي من أجل قياس الثابت والمتحوِّل في الإصلاح الدستوري المغربي لسنة ٢٠١١ وتمفصلاته كفعل، لنرى ما إذا كان يعكس قيمة مضافة تتماشى ومقاصد الثورات العربية، أم أنه مجرد تحصيل حاصل من حيث نوعية مقتضياته في الأمور المرتبطة ببنية السلطة.

مقدّمة

يُعتبر رصد موضوع الثابت والمتحوِّل في التفاعلات السياسية والتحوّلات الدستورية التي يعرفها النظام المغربي، من الموضوعات التي تثير اهتمام الباحثين وقلقهم المعرفي. وعليه، يجد اختيارنا لمعالجته سنده في المحاولات ذاتها الهادفة إلى فهم ما يجري، وقياس الطبيعة النوعية والكمية للتحوّل واتجاهات التطور، أخذًا بعين الاعتبار مختلف الأنساق والسياقات والتفاعلات والرهانات والاستراتيجيات.

* أستاذ علم السياسة والقانون الدستوري، جامعة القاضي عياض - مراكش.

سياق اختيار موضوع الورقة

ميّز الدستورانية المغربية، منذ حصول الدولة المغربية على استقلالها سنة ١٩٥٦، أنها لم تعرف مسارًا متناسقًا ومتكاملًا، حيث شهدت ظروف التنزيل جدالًا واسعًا بين مختلف القوى السياسية حول موقع الملك في النظام السياسي والدستوري[١]، على اعتبار ما شهدته الحقبة التاريخية بين سنة ١٩٥٦ (تاريخ الاستقلال) وسنة ١٩٦٢ (تاريخ وضع أول دستور للمملكة) من تدافع سياسي ونقاش واسع حول اتجاهات النظرية السياسية التي ستحدّد كيفية تأسيس السلطة وممارستها وانتقالها داخل النظام السياسي المغربي من خلال طرحين متباينين:

الطرح **الأول** مثّله الملك والموالون له من خلال نظرية الملَكية التي تسود وتحكم، أي نظام الملَكية الدستورية؛

الطرح **الثاني** مثّلته القوى السياسية المعارضة، خاصة تلك التي تمثّل التوجه السياسي اليساري، من خلال نظرية الملَكية التي تسود ولا تحكم بناء على نظرية السيادة للأمّة، أي نظام الملكية البرلمانية[٢].

قاد ضعف التوافق السياسي، كآلية سياسية لإدارة الصراع على السلطة وتدبيره في التجربة المغربية، إلى تفكّك بين مختلف القوى السياسية وسوء استثمار لطاقاتها وجهدها لمواجهة وضعية ما بعد الحصول على الاستقلال، ورهان بناء الدولة الوطنية من الناحية السياسية من خلال دستور تأسيسي متوافَق عليه، ومن الناحية الاجتماعية-الاقتصادية مواجهة وضعية متخلّفة مطبوعة بالفقر والهشاشة والحرمان والإقصاء من خلال بنى تحتية ضعيفة أو معدومة، وولوج إلى الخدمات الأساسية التي تتراوح بين الضعف والغياب، في ظل وضع سعت فيه الدول المتقدمة إلى بسط هيمنتها وفرض نموذجها الاقتصادي والاجتماعي والأيديولوجي والحضاري من خلال مسمّيات كثيرة: نظرية التحديث السياسي[٣]؛ نظرية التنمية الاقتصادية؛ نظرية الثقافة السياسية؛ نظرية التحوّل الديموقراطي .. وغيرها.

ففي ظل وضع سياسي اتّسم على المستوى الداخلي بالتوتر بين مختلف القوى السياسية منذ سنة ١٩٥٦ حتى أواسط تسعينيات القرن العشرين، من خلال قناعة أكون أو تكون، وفي ظل وضع دولي متقلّب بفعل عامل التجاذبات والتقاطبات بين مختلف القوى المتحكمة الإقليمية أو العالمية، نشأ النسق السياسي المغربي على ثنائية الصراع بين النموذج الحداثي من جهة، وهو يطرح نموذجًا (Paradigm) للتنمية السياسية يقوم على عقلنة السلطة من جهة، وذلك بإحلال السلطة السياسية الفعلية التشاركية ذات البعد الوطني، وعلى النمط التقليداني من جهة ثانية، وهو نمط يستمد أسسه من الاعتبارات الدينية والعائلية والوراثية[٤].

١ نقصد بالدستورانية المغربية المذهب الذي اهتم بمسلسل التطورات التي عرفها الدستور المغربي، وذلك عبر دساتير السنوات ١٩٦٢؛ ١٩٧٠؛ ١٩٧٢؛ ١٩٩٢؛ ١٩٩٦؛ ٢٠١١. للاطّلاع على هذا الموضوع يمكن مراجعة: غلاب عبد الكريم، **التطور الدستوري والنيابي بالمغرب، ١٩٠٨-١٩٨٨** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٨)، وعبد العزيز لمغاري، **المذكرات الدستورية: الآفاق الدستورية للنظام السياسي المغربي**، مؤلفات وأعمال جامعية؛ العدد ٢٦ (الرباط: المجلة المغربية للادارة المحلية والتنمية، ٢٠٠١).

٢ حول هذا الموضوع يمكن مراجعة: محمد الغالي، «محددات التدخل البرلماني في مجال السياسات العامة في المغرب: مقاربة تحليلية للعمل التشريعي (١٩٨٤-٢٠٠٢)،» (أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون العام، جامعة القاضي عياض، كلية العلوم القانونية والإقتصادية والاجتماعية، مراكش، ٢٠٠٤)، ص ٦١-٦٦؛ محمد معتصم، **الحياة السياسية المغربية، ١٩٦٢ - ١٩٩١** (الدار البيضاء: مؤسسة ايزيس للنشر، ١٩٩٢)؛ عمر أبو غازي، «الدستور والدستورانية بالمغرب،» (رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في القانون العام، جامعة القاضي عياض، كلية الحقوق مراكش، ١٩٩٦)، وعبد العزيز لوزي، **المسألة الدستورية والمسار الديمقراطي في المغرب**، تقديم محمد بنيحي، سلسلة مواضيع الساعة؛ ٥ (الرباط: منشورات المجلة المغربية للادارة المحلية والتنمية، ١٩٩٦).

٣ يراجع في هذا السياق: بادي برتران، **الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام**، ترجمة لطيف فرج (القاهرة : دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢).

٤ انظر: محمد معتصم، «التطور التقليداني للقانون الدستوري المغربي،» (أطروحه لنيل دكتوراه دولة في القانون العام، جامعة الحسن الثاني كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، كلية الحقوق، الدار البيضاء، ١٩٨٨)، ص ٨٥-٨٧.

أهمية الورقة البحثية

تروم الورقة قياس مدى درجة التحوّل السياسي والدستوري التي طرأت على تدبير السلطة السياسية منهجًا وموضوعًا في المملكة المغربية، وذلك في اتجاه تحقيق القطيعة مع الأنساق التي كانت قائمة، أو تحقيق التغيير في إطار استمرارية الأنساق السلطوية القائمة نفسها، منطلقين في ذلك من التراكمات العلمية التقييمية لجغرافية الإصلاحات الدستورية وخريطتها، وهي الإصلاحات التي خلصت إلى كون الدساتير المتعاقبة، التي أشرف الملك الحسن الثاني على وضع تصورها السياسي منذ أول دستور سنة ١٩٦٢ والدساتير المراجعة الموالية (١٩٧٠؛ ١٩٧٢؛ ١٩٩٢)، تميّزت بالتوجيه التحكمي من ناحية الموضوع، وهو التوجيه الذي جسده منطق الملَكية التي تسود وتحكم (الملكية الدستورية)[٥].

وقد انطلقنا كذلك من مختلف العوامل السلبية للتجربة السياسية المغربية من خلال ما راكمته من نقاط ضعف أو مخاطر أو تهديدات، ومن مختلف العوامل الإيجابية على مستوى نقاط القوة والفرص المتاحة أو الممكنة المتراكمة، خصوصًا بعد المراجعة الدستورية لسنة ١٩٩٦، التي شكّلت فرصة أعادت ترتيب العلاقة بين الملَكية والموالين لها من جهة، وأغلب القوى السياسية الوطنية التي كانت محسوبة على المعارضة من جهة ثانية، حيث ستعرف لأول مرة مبادرة استفتائية دستورية معروضة نتيجة تصويت شهدت شبه إجماع مختلف القوى السياسية عليها، وهو ما أشّر على بداية عهد جديد في العلاقات السياسية يسير في اتجاه ترسيخ تقاليد توافقية لتدبير فعل السلطة بناء على مبادئ التشاركية والشفافية والمسؤولية وحكم القانون والفعالية والنجاعة في الأداء[٦].

المشكلة البحثية للورقة

إلى أي حد يمكن اعتبار أنّ دستور ٢٠١١ يشكّل قطيعة مع الدساتير المغربية السابقة، أو يشكّل مجرد تحوّل في سياق الاستمرارية؟ وإلى أي حد خرج الاستفتاء الدستوري لفاتح تموز/ يوليو ٢٠١١ عن سياق المنطق الذي يعتبر الاستفتاءات بمنزلة العملية التوليدية لتبرير مشروعية السلطة القائمة، وإضفاء نوع من التحديث السياسي عليها؟

فرضيات الورقة

الفرضية الأولى: لم تستطع مقتضيات دستور ٢٠١١ تحقيق اختراقات أساسية لإعادة هندسة العلاقة بين السلطة السياسية ومختلف الفاعلين الآخرين خارج نطاق الملَكية الدستورية، التي ما زال الملك يحتفظ فيها بسمو مركزه من خلال قوة وصلابة سلطاته المدنية والدينية في آن.

الفرضية الثانية: بالرغم من نشوء الاعتقاد بأن دستور ٢٠١١ يشكّل تقاطعًا بين الملَكية البرلمانية والملَكية

---

٥ محمد الغالي، **التدخل البرلماني في مجال السياسات العامة في المغرب، ١٩٨٤-٢٠٠٢**، أبحاث وأعمال جامعية. سلسلة الدراسات السياسية، القانونية، الاجتماعية؛ ٢ (الرباط: المطبعة الجديدة، ٢٠٠٦).

٦ حول تاريخ التوافق في النسق السياسي المغربي انظر: محمد الغالي، «تجربة "التناوب التوافقي" بالمغرب واعادة هيكلة الحقل السياسي،» في: **تأملات في حصيلة تجربة التناوب التوافقي بالمغرب: أعمال اليوم الدراسي الذي نظمته جمعية فضاء اكورا للبحث والدراسات يوم ٣ ماي ٢٠٠٢ بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بمراكش**، سلسلة مواضيع الساعة؛ ٣٦ (الرباط: منشورات المجلة المغربية للادارة المحلية والتنمية، ٢٠٠٢)، ص ٩١-١١٦.

الدستورية على مستوى النص، فإن مرور عام واحد على بداية تفعيل مقتضياته أثبت حفاظ الملك على مكانته المحورية في الهندسة الدستورية، واحتفاظه بصلاحيات أساسية واستراتيجيا في إدارة البلاد وتدبيرها.

الفرضية الثالثة: يبقى دستور ٢٠١١ غير كاف بمفرده لتفسير معادلة الثابت والمتحوّل، على اعتبار أوعية التفسير الموازية الأخرى والمتمثّلة في طبيعة الثقافة السياسية السائدة وعلاقة المصالح والقوة داخل المجتمع، التي تبقى محددة وأساسية في تحقيق معادلة التوازن.

منهج التحقق من فرضيات الورقة البحثية

للتحقق من الفرضيات المعلنة، جرى الاعتماد على المنطلقات المنهجية التالية:

أولًا: اختيار بعض المؤشرات النوعية كوحدات لقياس درجات التحوّل أو الثبات في النظام السياسي والدستوري المغربي بناء على معيار الملَكية الدستورية، ومعيار الملَكية البرلمانية من خلال قياس مؤشر حدود التطور في علاقات السّلطات (التشريعية، التنفيذية، القضائية) بعضها ببعض؛

ثانيًا: الاعتماد على نموذج تحليلي يركز على:

- تحليل مقارن لمضمون مختلف النصوص الدستورية والخطاب السياسي المصاحب لها، في ارتباط بجدلية الفعل والخطاب، أي النص/ الممارسة؛

- تحليل فعل التأثير والتأثّر، فعل الثابت والمتحوّل، في سياق منطق تحليلي يعتبرها سياسات عامة تعكس فعل السلطة/ الحرية في مظاهر ضعفها وقوّتها، في فرصها والمخاطر التي قد تبزغ عن انحرافات ممارستها.

التصميم

أولاً: تداعيات الربيع العربي والخطوات الملَكية الاستباقية على دستور ٢٠١١؛

ثانيًا: حفاظ الملك على موقعه الدستوري كممثل أسمى؛

ثالثًا: محدودية الدستور الجديد في الارتقاء بدور البرلمان كمتغيّر أصلي في معادلة السلطة؛

رابعًا: المقاربة الحقوقية في دستور ٢٠١١، ومحدودية الجيل الثالث في الدستورانية المغربية؛

خامسًا: مدى صلاحية خيار الديمقراطية التشاركية كآلية للحد من مركزية السلطة.

تداعيات الربيع العربي والخطوات الملَكية الاستباقية على دستور ٢٠١١

يطرح قياس الثابت والمتحوّل في سياق حديثنا عرض بعض الخطوات غير المسبوقة التي قام بها الملك من أجل امتصاص حدّة الضغوطات الناتجة من تداعيات الربيع العربي، وبالتالي التحكم في مخاطرها غير المتوقَّعة على

وضعه الاعتباري والمادي والرمزي الذي يضمنه له الفصل ١٩ من دستور ١٩٩٦[٧]، وإدارتها في اتجاه كسب الوقت من أجل صوغ دستور لا يهدد وضع الملَكية كفاعل يسود ويحكم.

بعد نجاح الثورة في تونس بتخلّي الرئيس زين العابدين بن علي عن السلطة قسرًا، بهروبه خارج البلاد يوم ١٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١، ونجاح ثورة ٢٥ يناير المصرية بتنحّي الرئيس محمد حسني مبارك عن منصبه في ١١ شباط/ فبراير ٢٠١١[٨]، تأسست حركة ٢٠ شباط/ فبراير ٢٠١١ في المغرب كحركة شعارها إسقاط الفساد والاستبداد.

ونظرًا إلى الوضع العربي السياسي الذي كان يسير في اتجاه بزوغ الحركات الثورية المنادية بسقوط الأنظمة الاستبدادية وبتضامنها في ما بينها، واعتبارًا لتزايد الدعم الشعبي المادي والمعنوي في المغرب للحركة التي كانت تطالب بتشكيل ملَكية برلمانية تمكّن من الحدّ من سلطات الملك الدينية في المجال السياسي، ووضع دستور جديد يتكئ على أسس ديمقراطية، وحلّ البرلمان، وإقالة الحكومة، أقدم الملك محمد السادس على اتخاذ خطوات استباقية هدفها سحب البساط من تحت الحركة والحدّ من التصاعد المطرد لمشروعيتها في مختلف الأوساط المغربية، وخصوصًا مختلف القوى الإسلامية واليسارية والأمازيغية الداعمة لها.

تمثّلت هذه الخطوات الاستباقية في اتخاذ قرارات هدفها خلق الاعتقاد بأن الملك يسير في اتجاه الحدّ من سلطاته الدينية في الحياة العامة للمواطنين:

تمثّلت **الخطوة الأولى** بالإعلان في ٣ آذار/ مارس ٢٠١١ عن إصدار ظهير جديد يرتقي بالمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان -الذي تأسس عام ١٩٩٠- من مؤسسة استشارية، كانت قد وجِّهت إليها مجموعة من الانتقادات ركزت على محدودية دورها في ضوء التحولات والمتطلبات المعاصرة التي تفرضها هندسة العلاقة الحقوقية بين الدولة ومواطنيها، إلى مجلس وطني لحقوق الإنسان يكون مؤسسة قائمة الذات لا مجرد هيئة[٩]، ويحظى بهيكلة وصلاحيات وفق المعايير الدولية باعتماد آليات جهوية للدفاع عن حقوق الإنسان وصونها في تنظيمه وممارسته اختصاصه في إطار الاستقلالية والمسؤولية، كحادث يجسّد التزام المملكة المغربية بحماية حقوق المواطنين وحرياتهم وتشبّثها باحترام التزاماتها الدولية في ما يتعلق بحماية حقوق الإنسان والنهوض بها[١٠].

استنتاج أساسي أول

أتى استبدال المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان بالمجلس الوطني لحقوق الإنسان استجابة لمطالب مجموعة من الهيئات والمنظمات المدنية والسياسية، من أجل الحفاظ على دعمها والتحكم في مخاطر رفعها سقف مطالبها،

---

٧ ينص هذا الفصل على: الملك أمير المؤمنين، والممثّل الأسمى للأمّة، ورمز وحدتها، وضامن دوام الدولة واستمرارها، وهو حامي حمى الدِّين، والساهر على احترام الدستور، وله صون حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات، وهو الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة.

٨ قرار التنحّي الذي قرأه عمر سليمان مدير الاستخبارات، من خلال نص خطاب مقتضب وجه إلى الأمة المصرية يوم ١١ شباط/ فبراير ٢٠١١. نص الخطاب: «بسم الله الرحمن الرحيم. ايها المواطنون في هذه الظروف العصيبة التي تمر بها البلاد، قرر الرئيس محمد حسني مبارك تخليه عن منصب رئيس الجمهورية، وكلف المجلس الأعلى للقوات المسلحة بإدارة شؤون البلاد والله الموفق والمستعان».

٩ الظهير الشريف الرقم ١٩ ,١١ ,١ بإحداث المجلس الوطني لحقوق الإنسان، في: **الجريدة الرسمية**، العدد ٥٩٢٢ (٣ آذار/ مارس ٢٠١١)، ص ٥٧٤.

10 <http://www.ccdh.org.ma/spip.php?article4880> (vu le 6 Décembre 2012).

وهو ما قد يسير في اتجاه التقائها الموضوعي مع مطالب حركة ٢٠ فبراير المطالِبة بإسقاط الفساد والاستبداد كصورة للإصلاح الشامل، أولى من القيام ببعض الإصلاحات الفردية أو المعزولة.

وتمثّلت **الخطوة الثانية** في خطاب ٩ آذار/ مارس الذي وجّهه الملك محمد السادس إلى الشعب مباشرة وطرح فيه التصور الجديد لجيل الإصلاحات السياسية التي سيؤطّرها دستور جديد يستند إلى مرتكزات أساسية تتمثل في:

– توطيد مبدأ فصل السّلطات وتوازنها، وتعميق دمقرطة المؤسسات وتحديثها وعقلنتها في إطار نظام ملَكية دستورية وديمقراطية وبرلمانية واجتماعية؛

– برلمان نابع من انتخابات حرة ونزيهة يتبوأ فيه مجلس النواب مكانة الصدارة بصلاحيات موسَّعة كفيلة بنهوضه بمهامه التمثيلية والتشريعية والرقابية؛

– حكومة منتخَبة بانبثاقها عن الإرادة الشعبية، المعبَّر عنها من خلال صناديق الاقتراع، وتحظى بثقة أغلبية مجلس النواب؛

– تكريس تعيين الوزير الأول من الحزب السياسي؛ الذي تصدر انتخابات مجلس النواب، وعلى أساس نتائجها.

– تقوية مكانة الوزير الأول، كرئيس لسلطة تنفيذية فعلية، يتولى المسؤولية الكاملة على الحكومة والإدارة العمومية، وقيادة البرنامج الحكومي وتنفيذه؛

– تقوية آليات تخليق الحياة العامة، وربط ممارسة السلطة والمسؤولية العمومية بالمراقبة والمحاسبة؛

– تكريس مكانة المعارضة، والاعتراف بدور المجتمع المدني في إطار الديمقراطية التشاركية[١١].

استنتاج أساسي ثان

يعتقد محلل مختلف محاور هذه الخطوة الأساسية الثانية، كمبادرة للإصلاح الشامل من خلال الخطاب الملكي، أن يعتقد دستور ٢٠١١ لن يكون سوى دستور للملَكية البرلمانية بامتياز، لما لذلك من معان في الحد من سلطات الملك الدينية أو المدنية في المجال السياسي السلطوي، خصوصًا أنه تم لأول مرة الاعتماد على لجنة استشارية موسّعة تشرف على صوغ الدستور، وهي التي اعتمدت بدورها مقاربة تشاركية واسعة في مسلسل الإعداد، شملت مختلف الأحزاب السياسية والهيئات المدنية والسياسية، وقت كان الملك ينفرد بصوغه.

تمثّلت **الخطوة الثالثة** في إحداث مؤسسة الوسيط كمؤسسة وطنية مستقلة ومتخصصة، أنشئت من أجل تعزيز حماية حقوق الإنسان وصونها في المملكة المغربية في إطار علاقة الإدارة بالمواطن، وذلك بمقتضى الظهير رقم ١-١١-٢٥ بتاريخ ١٧ آذار/ مارس ٢٠١١ كمنهجية في تحديث مؤسسة ديوان المظالم[١٢]، تماشيًا مع الإصلاحات الجديدة، وتحقيقًا للتكامل المنشود بين كلٍّ من المجلس الوطني لحقوق الإنسان ومؤسسة الوسيط ومواكبة للمعايير الدولية في هذا الباب[١٣].

١١ انظر: نص الخطاب الملكي بتاريخ ٩ آذار/ مارس ٢٠١١، منشور على الموقع الإلكتروني: <http://www.marocdroit.com> (vu le 7 Décembre 2012).

١٢ أحدثت مؤسسة ديوان المظالم بمقتضى ظهير في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١ بهدف تنمية التواصل بين المواطنين والإدارة، وتحريكها لمشكلاتهم وقضاياهم بالسرعة والفعالية المطلوبتين.

١٣ في هذا السياق جاء الفصل ١٦٢ من دستور ٢٠١١، إذ نص على: «الوسيط مؤسسة مستقلة ومتخصصة، مهمتها الدفاع عن الحقوق في نطاق العلاقات بين الإدارة والمرتفقين، والإسهام في ترسيخ سيادة القانون، وإشاعة مبادئ العدل والإنصاف، وقيم التخليق والشفافية في تدبير الإدارات والمؤسسات العمومية والجماعات الترابية والهيئات التي تمارس صلاحيات السلطة العمومية».

نشير في هذا السياق، وفي اطار التجاذب بين الحقل الديني الذي يهيمن عليه الملك والحقل المدني السياسي المتاح بين مختلف الفاعلين، إلى أنه كان هناك في عام ٢٠٠٠ مبادرة في عهد حكومة عبد الرحمان اليوسفي لتأسيس مؤسسة الوسيط، تُعنى بالعلاقة بين الإدارة والمواطن من خلال مقتضيات الفصل ٥٢ من دستور سنة ١٩٩٦، لكن سرعان ما سيجري إعلان إقامة مؤسسة ديوان المظالم من طرف الملك بناء على مقتضيات الفصل ١٩ من دستور سنة ١٩٩٦، على اعتبار أن المؤسسة الملَكية، وفي نطاق إمارة المؤمنين، تعتبر مثل هاته الأمور داخلة في حكم رعاية الحاكم لرعيته، وبالتالي لا يحتمل أن يكون هناك بينه وبينهم وسيط.

استنتاج أساسي ثالث

يُستفاد من خطوة استبدال مؤسسة ديوان المظالم، التي يرمز اسمها إلى الحقل الديني كمجال ظل حكرًا على الملك منذ قيام الدولة المغربية الحديثة على الأقل، باسم مؤسسة الوسيط التي يدل اسمها على حمولات مدنية، الرغبة في إضعاف مشروعية حركة ٢٠ فبراير كحركة ثورية ضد الفساد والاستبداد، وخلق الاعتقاد بأن الملك يسير في اتجاه إعادة الاعتبار إلى ما هو مدني لا ديني في معادلة تدبير الشأن العام.

حفاظ الملك على موقعه الدستوري كممثّل أسمى

شكّل الفصل ١٩ على طول مختلف الدساتير المراجَعة نظرية في الحكم تقوم على مشروعية مركّبة بين الوراثي والديني والقانوني، فجعلت من الملك مركز جميع السلطات العادية (القضائية، التشريعية، التنفيذية) وغير العادية (الدينية والروحية)[١٤].

لكن مع تداعيات الربيع العربي؛ التي جعلت مختلف الأنظمة السياسية الوراثية في الوطن العربي في أزمة بنيوية من خلال تآكل مشروعياتها، حاول دستور ٢٠١١ تجاوز مخاطر الفصل ١٩ والفصل من داخله بين ما هو ديني وما هو مدني سياسي من خلال الفصلين الجديدين ٤١ و٤٢ من دستور ٢٠١١.

يتضح من خلال تحليل مضمون الفصل ٤١ أن للملك الألقاب التالية:

- أمير المؤمنين؛
- حامي حمى الملّة والدِّين، والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية؛
- رئيس المجلس العلمي الأعلى، الذي يتولى دراسة القضايا التي يعرضها عليه. وبصفته الجهة الوحيدة المؤهلة لإصدار الفتاوى التي تُعتمد رسميًا في شأن المسائل المحالة إليه، استنادًا إلى مبادئ الدِّين الإسلامي وأحكامه ومقاصده.[١٥].

---

١٤ ينص الفصل ١٩ على: الملك أمير المؤمنين، والممثّل الأسمى للأمّة، ورمز وحدتها، وضامن دوام الدولة واستمرارها، وهو حامي حمى الدِّين، والساهر على احترام الدستور، وله صون حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات، وهو الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة.

١٥ ينص الفصل ٤١ على ما يلي: «الملك، أمير المؤمنين وحامي حمى الملّة والدِّين، والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية.
يرأس الملك، أمير المؤمنين، المجلس العلمي الأعلى، الذي يتولى دراسة القضايا التي يعرضها عليه.
ويُعتبر المجلس الجهة الوحيدة المؤهلة لإصدار الفتاوى التي تُعتمد رسميًا، في شأن المسائل المحالة إليه، استنادًا إلى مبادئ وأحكام الدّين الإسلامي الحنيف ومقاصده السمحة.
تحدد اختصاصات المجلس وتأليفه وكيفيات سيره بظهير.
يمارس الملك الصلاحيات الدينية المتعلقة بإمارة المؤمنين، والمخولة له حصريًا، بمقتضى هذا الفصل، بواسطة ظهائر».

إن مقارنة الفصل ١٩ بالفصل ٤١ تجعلنا نستخرج ما يلي:

أولًا، احتفاظ الملك بصلاحياته الدينية مثلما كانت في الفصل ١٩، بل تعزيزها عبر إضافة صلاحيات دينية جديدة من خلال رئاسة المجلس العلمي الأعلى كمؤسسة دستورية دينية جديدة في الدستور المغربي هي الوحيدة المؤهلة لإصدار الفتاوى، يفسّر قدرة المؤسسة الملكية على خلق الاعتقاد لدى الأحزاب اليسارية[١٦] أنه هو القادر لوحده على حمايتها من استغلال الدِّين في السياسة من طرف الأحزاب المحسوبة على التيار الإسلامي.

ثانيًا، عَمِلَ الفصل ٤١ على تجميع صلاحيات الملك الدينية وتأطيرها من دون أن يحدد علاقاتها بالمجالات المدنية السياسية المرتبطة بحياة المواطنين والمواطنات من خلال سؤال من يحدد الآخر.

ثالثًا، احتفاظ الدِّين بمكانته المركزية في هرمية السلطة، وذلك من خلال ديباجة الدستور التي تؤكد أن الهوية المغربية تتميز بتبوّء الدِّين الإسلامي مكانة الصدارة فيها، والفصل الثالث الذي يعتبر الإسلام دين الدولة[١٧].

من خلال تحليل مضمون الفصل ٤٢، نجد أن هذا الأخير ينظّم صلاحيات الملك المدنية لا الدينية، بصفته رئيس دولة من خلال كون:

- الملك رئيس الدولة، وممثلها الأسمى، ورمز وحدة الأمّة،

- الملك هو الضامن لدوام الدولة واستمرارها،

- الملك هو الحكم الأسمى بين مؤسساتها،

- يسهر على احترام الدستور، وحُسْن سير المؤسسات الدستورية، وعلى صون الاختيار الديمقراطي، وحقوق وحريات المواطنين والمواطنات والجماعات، وعلى احترام التعهدات الدولية للمملكة.

الملك هو ضامن استقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة

أثبتت الممارسة في أول اختبار لتفعيل دستور ٢٠١١، وذلك بعد الانتخابات التشريعية في ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١ أن المؤسسة الملَكية احتفظت بقوّتها على مستوى تدبير نتائج هاته الانتخابات من خلال التحكم في تحديد أسماء مجموعة من المرشحين لشغل المناصب الوزارية، والضغط لمنع أسماء أخرى من الاستيزار. هذا على المستوى العضوي، أمّا على المستوى الموضوعي، فقد بقيت المؤسسة الملَكية متحكمة في بعض الوزارات التي تعتبرها استراتيجية، منها الأمن والدفاع والأوقاف والشؤون الإسلامية، حيث يُعتبر المعينون أشخاصًا من دون انتماء سياسي ومعروفين بولائهم للمؤسسة الملَكية.

في قراءة أخرى لمحورية دور الملك، صادق مجلس النواب يوم الثلاثاء ٨ أيار/ مايو٢٠١٢ على مشروع القانون

---

١٦ خصوصًا أن هذا الطرح وجد حجيته بعد التفجيرات الإرهابية في ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٣ في مدينة الدار البيضاء، إذ ركز مختلف تدخّلات الكتل البرلمانية في الجلسات التي أعقبت التفجيرات على أهمية الدور المركزي للملك في إدارة الشأن الديني، بصفته حكمًا من منطلق إمارة المؤمنين وتمثيليته الأسمى للأمّة.

١٧ ينص الفصل ٣ من دستور ٢٠١١ على: «الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية».
صدر دستور ٢٠١١ بمقتضى الظهير الشريف رقم ١.١١.٩١، بتاريخ ٢٩ تموز/ يوليو٢٠١١، في: **الجريدة الرسمية**، العدد ٥٩٦٤ (٣٠ تموز/ يوليو ٢٠١١)، ص ٣٦٠٠.

التنظيمي رقم ١٢ ,٠٢، المتعلق بتطبيق أحكام الفصلين [18]٤٩ و[19]٩٢ من الدستور، والمتعلق بتحديد لائحة بعدد المناصب العليا أو السامية في المؤسسات العمومية، والمقاولات الاستراتيجية التي يعيّن الملك مسؤوليها بعد المداولة في اجتماع مجلس الوزراء، بناء على اقتراح من رئيس الحكومة، وبمبادرة من الوزير المعني، الذي يمارس وصاية على هذه المؤسسات والمقاولات، إضافة إلى المؤسسات والمقاولات التي سيتم التداول في شأنها في المجلس الحكومي.

يظهر من حيث التنصيص أن الدستور الجديد يعكس التصور الجديد للعمل الحكومي، الذي أصبح أكثر فاعلية بحكم الاختصاصات المخوَّلة إلى الحكومة في مجال التعيين في المناصب العليا، التي أصبحت تشمل ١١٨١ منصبًا عوض ١٧ منصبًا خلال الممارسة الدستورية ١٩٩٦. وبحسب القانون التنظيمي المشار إليه أعلاه، فإن الوظائف التي يعيّن مجلس الحكومة شاغليها تشمل ٥١ مؤسسة حكومية، بالإضافة إلى ١٧ منصبًا ساميًا، في حين أن لائحة المؤسسات والمقاولات الحكومية التي يعود فيها قرار التعيين إلى الملك تتوزع بين ٢٠ مؤسسة حكومية استراتيجية و١٩ مقاولة حكومية استراتيجية، في حين أن باقي المؤسسات التي لم يشر إليها القانون تعطي صلاحيات التعيين فيها إلى إداراتها الداخلية[20].

١٨ ينص الفصل ٤٩ على ما يلي: يتداول المجلس الوزاري في القضايا والنصوص التالية:
- التوجهات الاستراتيجية لسياسة الدولة؛
- مشاريع مراجعة الدستور؛
- مشاريع القوانين التنظيمية؛
- التوجهات العامة لمشروع قانون المالية؛
- مشاريع القوانين، الإطار المشار إليها في الفصل ٧١ (الفقرة الثانية) من هذا الدستور؛
- مشروع قانون العفو العام؛
- مشاريع النصوص المتعلقة بالمجال العسكري؛
- إعلان حالة الحصار؛
- إشهار الحرب؛
- مشروع المرسوم المشار إليه في الفصل ١٠٤ من هذا الدستور؛
- التعيين باقتراح من رئيس الحكومة، وبمبادرة من الوزير المعني، في الوظائف المدنية التالية: والي بنك المغرب، والسفراء والولاة والعمال، والمسؤولون عن الإدارات المكلّفة بالأمن الداخلي، والمسؤولين عن المؤسسات والمقاولات العمومية الاستراتيجية. وتحدد بقانون تنظيمي لائحة هذه المؤسسات والمقاولات الاستراتيجية.

١٩ وينص الفصل ٩٢ على ما يلي: يتداول مجلس الحكومة، تحت رئاسة رئيس الحكومة، القضايا والنصوص التالية:
- السياسة العامة للدولة قبل عرضها على المجلس الوزاري؛
- السياسات العمومية؛
- السياسات القطاعية؛
- طلب الثقة من مجلس النواب، قصد مواصلة الحكومة تحمّل مسؤوليتها؛
- القضايا الراهنة المرتبطة بحقوق الإنسان وبالنظام العام؛
- مشاريع القوانين، ومن بينها مشروع قانون المالية، قبل إيداعها مكتب مجلس النواب، من دون إخلال بالأحكام الواردة في الفصل ٤٩ من هذا الدستور؛
- مراسيم القوانين؛
- مشاريع المراسيم التنظيمية؛
- مشاريع المراسيم المشار إليها في الفصول ٦٥ (الفقرة الثانية) و٦٦ و٧٠ (الفقرة الثالثة) من هذا الدستور؛
- المعاهدات والاتفاقيات الدولية قبل عرضها على المجلس الوزاري؛
- تعيين الكتّاب العامين، ومديري الإدارات المركزية في الإدارات العمومية، ورؤساء الجامعات والعمداء، ومديري المدارس والمؤسسات العليا. وللقانون التنظيمي المشار إليه في الفصل ٤٩ من هذا الدستور أن يتمم لائحة الوظائف التي يجري التعيين فيها في مجلس الحكومة. ويحدد هذا القانون التنظيمي، على وجه الخصوص، مبادئ ومعايير التعيين في هذه الوظائف، لا سيما منها مبادئ تكافؤ الفرص والاستحقاق والكفاءة والشفافية.
يُطلع رئيس الحكومة الملك على خلاصات مداولات مجلس الحكومة.

20 <http://www.marocdroit.com>.

يظهر مرة ثانية أنه تم تقليص اختصاصات الملك في مجال التعيين في المناصب العليا، حتى انحصرت، بموجب القانون التنظيمي ١٢-٠٢ في ٣٩ منصبًا، لكن تعيينات الملك من حيث النوعية تبقى «استراتيجية» على اعتبار أنها تمس القطاعات الاقتصادية والاجتماعية الحية والمنتجة في الدولة المغربية[٢١].

والخلاصة، هنا، هي على النحو التالي:

– يتضح من خلال الصياغة على مستوى المضمون والحمولات الصريحة أو الضمنية أن الفصل ١٩ لم يجرِ التخلي عنه، بل جلّ ما هناك هو عمل تقني تمثّل في اعادة هندسته من حيث الشكل من خلال الفصل ٤١ والفصل ٤٢، بشكل يُحافَظ من خلالهما على تعزيز موقع المؤسسة الملَكية دينيًا ومدنيًا لتأطير فعل السلطة وتوجيهه داخل المملكة المغربية في الحالات العادية أو غير العادية.

– إن غياب تحديد مصفوفة الانتقال من الحقل الديني إلى الحقل المدني السياسي بشكل واضح بالنسبة إلى الملك داخل الوثيقة الدستورية الجديدة، يجعلنا نحتفظ بالخلاصات ذاتها التي تعتبر أن الحقل الديني مازال متغيّرًا أصليًا في معادلة السلطة داخل المملكة المغربية.

– يتضح من المعطيات أعلاه أن الثابت يبقى هو الممارسة والمتحوّل هو النص الذي تتغير صياغاته وتركيباته من دون المساس ببنية السلطة، حيث يحتفظ الملك بدوره المحوري في مختلف المؤسسات الدستورية ذات الطبيعة السياسية أو الإدارية أو الاقتصادية أو المالية.

محدودية الدستور الجديد في الارتقاء بدور البرلمان كمتغير أصلي في معادلة السلطة

نشير إلى أن دستور ٢٠١١ جاء بمقتضيات مهمة في هذا السياق، يمكن التعامل معها كمؤشرات لقياس الثابت والمتحول، وتتمثّل في:

– أضحى البرلمان المصدر الوحيد للتشريع الذي اتسع مجاله.

– أصبح البرلمان كذلك مسؤولًا عن التوازن المالي، في الوقت الذي ظلت الحكومة مستأثرة به منذ دستور سنة ١٩٦٢.

– أصبح من اختصاص البرلمان تقييم السياسات العمومية.

– يصادق البرلمان، المنعقد بدعوة من الملك، في اجتماع مشترك لمجلسيه، على مشروع مراجعة بعض بنود الدستور من دون عرضها على الاستفتاء.

لكن إلى أي حد يمكن لقراءة هذه المقتضيات أن تساعد على فهم ما هو صريح وما هو ضمني داخلها، وبالتالي قياس درجة تطورها في الاتجاه الذي سيعزّز عمليًا دور المؤسسة التشريعية كسلطة لا كجهاز وظيفي فقط؟

من ناحية أنَّ البرلمان أضحى المصدر الوحيد للتشريع الذي اتسع مجاله، لم يكن البرلمان المغربي المختص الوحيد بالتشريع، بل كان الملك بدوره يمارس هذه السلطة بمقتضى ظهائر، لكن الفقرة الأولى من الفصل ٧٠ من

٢١ انظر الظهير الشريف رقم ٢٠-١٢-١، تاريخ ١٧ تموز/ يوليو٢٠١٢، الصادر بتنفيذ القانون التنظيمي رقم ١٢-٠٢ المتعلق بالتعيين في المناصب العليا تطبيقا لأحكام الفصلين ٤٩ و٩٢ من الدستور، في: **الجريدة الرسمية**، العدد ٦٠٦٦ (١٩ تموز/ يوليو ٢٠١٢).

دستور ٢٠١١ ستنص على ما يلي: «يمارس البرلمان السلطة التشريعية»، في حين كان الفصل ٤٥ من دستور ١٩٩٦ في فقرته الأولى ينص على: «يصدر القانون عن البرلمان بالتصويت».

يتضح من قراءة تحليلية مقارنة لهاتين الفقرتين أن الفصل ٧٠ من دستور ٢٠١١ الجديد ارتقى بالبرلمان إلى سلطة تشريعية، لكن هل ذلك كاف للقول إنه أصبح المتخصص الوحيد من بين السلطات الدستورية كمصدر وحيد للتشريع، أي كمصدر وحيد للتصويت على القوانين؟ يظهر من خلال تحليل المنطوق أنه غير كاف، على اعتبار أنه بناء على مختلف نصوص الدستور التي تتحدث عن صلاحيات الملك، ليس هناك ما يمنعه صراحة من التشريع بشكل عام بمقتضى ظهائر[٢٢].

وقد كان نص الخطاب الملكي، بمناسبة افتتاح الدورة الأولى من السنة التشريعية الثانية من الولاية التشريعية التاسعة في ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢، صريحًا في أثناء سياق الخطاب بالإقرار المباشر أن البرلمان أضحى هو السلطة التشريعية الوحيدة المختصة بمجال التشريع[٢٣]، إذ ورد في خطاب الملك محمد السادس ما يلي:

«... ما تعزز بتأسيس برلمان جديد , إن في مستوى مكانته أو في نظامه أو في سلطاته. وعلاوة على المنزلة الرفيعة التي يحظى بها في الصرح المؤسسي الدستوري، فإنه أضحى مصدرًا وحيدًا للتشريع الذي اتسع مجاله. فضلًا عمّا أصبح له من اختصاص في إقرار عدد كبير من القوانين التنظيمية...»[٢٤]

وهو ما يعني أن على الرغم من عدم وجود مقتضى صريح يمنع الملك من التشريع، فإنه لم يعد من خلال هذا الخطاب مجال للتأويل على اعتبار أن الإقرار جاء من الملك نفسه بأن البرلمان أضحى هو المصدر الوحيد للتشريع.

كما أن من المؤشرات الأساسية التي تدل على توسيع مجال التشريع من الناحية الكمية في مقابل المجال التنظيمي، كون البرلمان أصبح هو المختص بوضع المبادئ الأساسية التي تحكم وتقيد إعداد الحكومة للتقسيم الانتخابي، حيث المبدأ المعروف: من يتحكم في التقسيم الانتخابي يتحكم فعلًا في صناعة الخرائط الانتخابية[٢٥].

ومن المؤشرات النوعية كذلك تعديل مهم مسّ قدسية الخطب الملكية. فقد نص الفصل ٢٨ من دستور ١٩٩٦ على أن: «للملك أن يخاطب الأمّة والبرلمان ويتلو خطابه أمام كلا المجلسين، ولا يمكن أن يكون مضمونه موضوع أي نقاش».

لكن الصيغة الحالية في الفصل ٥٢ من دستور ٢٠١١ أصبحت كالآتي: «للملك أن يخاطب الأمّة والبرلمان، ويتلو خطابه أمام كلا المجلسين، ولا يمكن أن يكون مضمونه موضوع أي نقاش داخلهما».

تشير المقارنة بين النصين إلى أن الخطب الملكية الموجهة إلى الأمّة والبرلمان في الفصل ٢٨ متّعت الخطب الملكية بحصانة مطلقة، إذ لا يمكن مناقشة مضمونها من طرف أي جهة، بينما الصياغة الجديدة في موضوع الخطب الملكية من خلال الفصل ٥٢ الجديد، جعلت الحصانة مقتصرة على عدم تشكيل الخطب الملكية موضوعًا لأي

---

٢٢ يراجع الباب الثالث المتعلق بالملكية من الدستور الجديد ٢٠١١.

٢٣ ينص الفصل ٦٣ من دستور ٢٠١١ على ما يلي: «يعقد البرلمان جلساته أثناء دورتين في السنة، ويرأس الملك افتتاح الدورة الأولى، التي تبتدئ يوم الجمعة الثانية من شهر أكتوبر، وتُفتتح الدورة الثانية يوم الجمعة الثانية من شهر أبريل».

٢٤ الرباط ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢: نص الخطاب السامي الذي ألقاه جلالة الملك بمناسبة افتتاح الدورة الأولى من السنة التشريعية الثانية من الولاية التشريعية التاسعة، بتاريخ ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢، على الموقع الإلكتروني: <http://www.parlement.ma/_discouroyaux2.php?filename> (vu le 7/12/2012).

٢٥ ينص الفصل ٦٢ من دستور ٢٠١١ على ما يلي: «... يبيّن قانون تنظيمي عدد أعضاء مجلس النواب، ونظام انتخابهم، ومبادئ التقسيم الانتخابي، وشروط القابلية للانتخاب، وحالات التنافي، وقواعد الحد من الجمع بين الانتدابات، ونظام المنازعات الانتخابية...».

نقاش داخل مجلسي البرلمان فقط، وهو ما يفيد بأنه ليس هناك أي منع صريح لمناقشتها من طرف الأمّة. هذا التحول يمكن اعتباره طفيفًا لكنه مهم في اتجاه كسر النمطية الدستورية المطبّقة للحصانة المطلقة للخطب الملكية من أي نقاش مهما يكن مصدره، وهو ما كان في السابق مكرَّسًا بقوة.

ومن ناحية أنَّ البرلمان أصبح مسؤولًا عن التوازن المالي الذي ظلت الحكومة مستأثرة به منذ دستور سنة ١٩٦٢، يأتي هذا في سياق توسيع خريطة المجالات التي تدخل في نطاق ممارسة سلطة البرلمان التشريعية (أي مجال القانون) وتوضيحها بدقة، وهو ما سيساعد مستقبلًا على جعل المؤسسة التشريعية صاحبة دور أساسي وأصلي في مسلسل إعداد السياسات العمومية ومراقبتها[٢٦]، وبالتالي عقلنة المجال التنظيمي بجعله أكثر تحديدًا وتدقيقًا، حيث للمجال التنظيمي دائمًا امتياز الاختصاص بالمواد التي لا يشملها اختصاص القانون. وهذه مقدمة أساسية قادت إلى التخفيف من الهيمنة الحكومية في المجال المالي؛ إذ نص الفصل ٧٧ من مشروع الدستور على أن كلًّا من البرلمان والحكومة يسهر على الحفاظ على توازن مالية الدولة، وأن للحكومة حق الرفض لكن مع بيان أسباب ذلك، في الوقت الذي كان فيه الفصل ٥١ من دستور ١٩٩٦ يجعل هذا الحق سيفًا مسلطًا من طرف الحكومة لرفض مختلف التعديلات والمقترحات التي يتقدم بها أعضاء البرلمان، بحجة التوازن المالي، ومن دون أي بيان للأسباب[٢٧].

المقاربة الحقوقية ومحدودية الجيل الثالث في الدستورانية المغربية

شكّل الدستور الجديد لسنة ٢٠١١ طفرة نوعية في تاريخ الدستورانية المغربية من حيث الإنتاج النصي؛ إذ ارتقى بمسألة حقوق المواطنين من الجيل الأول في البناء الدستوري، جيل الإعلان أو الإقرار الذي كان هاجسه التنظيم المؤسساتي للحقوق من خلال توضيحها بإعلانها، والجيل الثاني، الذي حاول سد النقائص المترتبة عن الجيل الأول بوضع الضمانات الأساسية لحماية الحقوق من الشطط والتجاوزات، إلى المشروع الحالي الذي وضع أسس دستور ينبني على فكرة التمكين الحقوقي والسياسي للمواطنين والمواطنات. فالعبرة كل العبرة في تمكّن المواطنين من حقوقهم وتمتعهم بها، وليس في إقرارها فقط بإعلانها أو وضع ضمانات لا يقوى المواطن على استعمالها.

يلاحَظ من خلال قراءة نوعية وكمية في دستور ٢٠١١ أن عدد الحالات التي جرت من خلالها الإحالة إلى قانون تنظيمي[٢٨] أو عضوي يصل إلى ٢٤ إحالة، في حين أن في دستور ١٩٩٦ لم يتجاوز عدد القوانين التنظيمية المنصوص عليها حوالي العشرة. لكن، ما هي الأسباب العملية التي قادت إلى هذا المنحى في الصياغة الدستورية؟

---

٢٦ مقارنة مقتضيات الفصل ٤٦ من دستور ١٩٩٦ ومقتضيات الفصل ٧١ من دستور ٢٠١١ جديد.

٢٧ ينص الفصل ٧٧ من دستور ٢٠١١ على ما يلي: «يسهر البرلمان والحكومة على الحفاظ على توازن مالية الدولة. وللحكومة أن ترفض، بعد بيان الأسباب، المقترحات والتعديلات التي يتقدم بها أعضاء البرلمان، إذا كان قبولها يؤدي بالنسبة لقانون المالية إلى تخفيض الموارد العمومية، أو إلى إحداث تكليف عمومي، أو الزيادة في تكليف موجود».

٢٨ القانون التنظيمي أو العضوي هو قانون يتضمن مجموعة من القواعد القانونية التي هدفها تفسير المقتضيات المباشرة التي يمنح فيها الدستور اختصاص ذلك وتكميلها. ومن حيث التراتبية في الهرم القانوني، يتمتع القانون التنظيمي بقيمة دستورية ثانية بعد الدستور مباشرة. وعليه، لا يتم جدول القانون التنظيمي حيّز التطبيق إلّا بعد أن تصرح المحكمة الدستورية بخلو أحكامه من أي مقتضى يعارض الدستور.

نطرح في هذا السياق مجموعة من التفسيرات:

- تبيّن أن سقف مطالب حركات المجتمع المغربي السياسية والمدنية في سياق الربيع العربي كان مرتفعًا جدًا، من خلال المشاريع المقترحة التي تم التقدم بها إلى اللجنة التي أشرفت على إعداد مشروع الدستور[٢٩]. وعليه، شكلت القوانين التنظيمية وسيلة لإدارة مختلف المقترحات وتدبيرها من حيث الاعتراف بها، لكن التحكم في إدارة حمولاتها وتدبيرها والتحكم في انعكاساتها، كل ذلك سيتم من خلال الخطوة الثانية المتمثّلة في التفعيل من خلال القوانين التنظيمية التي ستساعد على التحكم في عامل الزمن ومساعدة النظام القائم على التحكم في مخاطرها عليه.

- الإحالة على كثرة القوانين التنظيمية تعزز من جديد مقولة السبات التوافقي العميق، ومقولة عدم قدرة الفاعلين السياسيين اليوم في المغرب على نسج علاقات للثقة في إطار سلوك الفعل والتفاعل المبني على الاختلاف وعلى التناوب في الإدارة والحكم خارج إطار التوافق الذي انطلق منذ سنة ١٩٩٨، مع تعيين زعيم حزب الاتحاد الاشتراكي الذي كان معروفًا منذ سنة ١٩٦٢ بمعارضته الصريحة لنظام الملَكية الدستورية الذي أرساه دستور ١٩٦٢. فالديمقراطية الحقة يجسدها الصراع والتنافس المؤسساتي الحقيقي من داخل المؤسسات الدستورية كفضاء عمومي مؤسساتي لإدارة تعدد التيارات والأيديولوجيات وتدبيره.

- التنصيص على كثرة القوانين التنظيمية يمكّن النظام القائم من وسائل التحكم عن بُعد، رغم أن الفصل ٨٦ من دستور ٢٠١١ ينص على ضرورة عرض مشاريع القوانين التنظيمية المنصوص عليها في هذا الدستور وجوبًا، قصد المصادقة عليها من قِبل البرلمان، في أجَل لا يتعدى مدة الولاية التشريعية الأولى التي تلي صدور الأمر بتنفيذ هذا الدستور، وهي خمسة أعوام على أبعد تقدير، على اعتبار أنه يخلق الاعتقاد أن النظام السياسي القائم منح الحق للطرف المطالب من خلال مداخله (input)، ولكن يتحكم في مستوى آخر في مخارجه (output)، على اعتبار أنه لا يمكن إصدار الأمر بتنفيذ القوانين التنظيمية إلّا بعد أن تصرح المحكمة الدستورية بمطابقتها للدستور، والملك يتوفّر على تأثير كبير من خلال تعيينه ستة أعضاء من مجموع ١٢ عضوًا تتشكّل منهم هذه المحكمة[٣٠].

- ولكن يلاحَظ في المقابل أن بعض المؤسسات الدستورية الجديدة المنصوص عليها، وخاصة المجلس الأعلى للأمن، لم يتم التنصيص على تنظيمه بمقتضى قانون تنظيمي رغم حساسيته وأهميته، ولكن فقط بمقتضى نظام داخلي يحدد قواعد تنظيمه وسيره. وعليه، فإنَّ سلوك المضي بالسمو بمجموعة من المؤسسات إلى مرتبة دستورية إنما تمليه الرغبة في تكريس التراضي والتوافق المكتوب كآلية في إدارة وتدبير المرحلة الحالية، التي أعتقد أن مؤشراتها دالة على أنها مازالت انتقالية.

والخلاصة، هنا، هي أنَّ كثرة الإحالات على ربط مجموعة من الموضوعات الدستورية بضرورة صدور قانون

---

٢٩ يراجَع في هذا السياق أهم مضامين مذكرة الحزب الاشتراكي الموحد حول المراجعة الدستورية، ٢٠١١، على الموقع الإلكتروني: (http://psuanfa.wordpress.com/2011/03/> (vu le 12 Décembre 2012>.

يراجَع موقف جماعة العدل والإحسان على الموقع الإلكتروني: <http://www.aljamaa.net> (vu le 12 Décembre 2012).

٣٠ ينص الفصل ١٣٠ من دستور ٢٠١١ على ما يلي: «تتألف المحكمة الدستورية من اثني عشر عضوًا، يعيّنون لمدة تسع سنوات غير قابلة للتجديد، ستة أعضاء يعيّنهم الملك، من بينهم عضو يقترحه الأمين العام للمجلس العلمي الأعلى، وستة أعضاء يُنتخب نصفهم من قِبل مجلس النواب، وينتخب النصف الآخر من قِبل مجلس المستشارين من بين المترشحين الذين يقدمهم مكتب كل مجلس، وذلك بعد التصويت بالاقتراع السري وبأغلبية ثلثي الأعضاء الذين يتألف منهم كل مجلس».

تنظيمي يحدد الشروط الشكلية والموضوعية لإجرائها وتفعيلها، إنما يكشف تحوّلًا في سلوك النظام القائم وأسلوب إدارته. وبذلك التحكم المباشر لتحقيق نتيجة معيّنة تم تغييره بالتوجيه التحكمي أو التوجيه عن بُعد لتحقيق النتائج نفسها.

مدى صلاحية خيار الديمقراطية التشاركية كآلية للحدّ من مركزية السلطة

يلاحَظ أن السلطة المركزية كانت خلال مختلف العقود السالفة هي المستأثرة بمسلسل إعداد السياسات العامة وتنفيذها. وعليه، أثبتت الديمقراطية التمثيلية من خلال النخب المنتخبة في البرلمان وفي المجالس الترابية محدوديتها في الإجابة عن مختلف توقّعات المواطنين والمواطنات وتطلعاتهم. وقد حاول الدستور الحالي معالجة هذه الإشكالية بهدف الحد من مخاطرها على التوازن المؤسساتي، والحد من الفجوة المتسعة بين السياسيين والمواطنين من خلال تبنّي نصوص دستورية صريحة تجعل من الديمقراطية التشاركية منهجًا جديدًا لإعادة ترتيب العلاقة بين الدولة والمواطنين، ومدخلًا أساسيًا لضمان مشاركة فاعلة للمواطنين والمواطنات والناس في السياسات العمومية، وهو ما يدخل بدوره في إطار الديمقراطية المحلية[٣١].

نصت ديباجة دستور ٢٠١١ على أن الهدف يكمن في تأسيس دولة حديثة، مرتكزاتها المشاركة والتعددية والحكامة الجيدة. ونصّت الفقرة الثانية من الفصل الأول على أن النظام الدستوري للمملكة يقوم على أساس فصل السلطات، وتوازنها وتعاونها، والديمقراطية المواطنة والتشاركية، وعلى مبادئ الحكامة الجيدة، وربط المسؤولية بالمحاسبة. وهو ما يعني أن الديمقراطية التشاركية تشكّل منهجًا استراتيجيًا في الحكم على اعتبار تصدرها للدستور والتنصيص عليها في الفصل الأول، الذي يحدد طبيعة النظام السياسي كملَكية دستورية وديمقراطية وبرلمانية واجتماعية، من مرتكزاتها الديمقراطية التشاركية. وما يعنيه تبنّي الديمقراطية التشاركية كمنهج جديد في الإدارة والحكم، من خلال دستور ٢٠١١، هو الاستفادة من مزاياها التي تتمثّل في الاعتبارات التالية:

- تُعتبر الديمقراطية التشاركية نظامًا منهجيًا في مجال التنمية يمكّن الأفراد والجماعات عبر مسلسل مؤسساتي تواصلي من تحديد حاجاتهم وأهدافهم والتزاماتهم على المستوى المحلي أو المجالي. ويؤدي هذا المسلسل إلى قرارات مركزة تأخذ بعين الاعتبار، وبحسب الإمكان، آراء وتطلعات المجموعات والأطراف المعنية كافة.

- تُعتبر الديمقراطية التشاركية نظامًا يعمل على تثمين دور الوسطاء الاجتماعيين وتفعيله في مسلسل السياسات العامة.

- تُعتبر الديمقراطية التشاركية مجموعة من الإجراءات والوسائل والآليات الكفيلة بتحقيق مشاركة فعالة للمواطنين والمواطنات، بصفتهم المباشرة أو غير المباشرة، في القرارات العامة التي تهم شؤون حياتهم، وكانت بزغت إلى جانب الديمقراطية التمثيلية، بهدف مصاحبتها وتجاوز بعض النقائص التي أفرزتها تطبيقاتها العملية، من أجل تصحيح انحرافاتها وتقويمها، إذ يكمن الهدف في تعزيز أسس الحكم الصالح (الحكامة) ووسائله.

---

٣١ للاطّلاع على تأملات بشأن التصور المعاصر للديمقراطية المحلية، انظر: Jean-Luc Pissaloux, "Réflexions sur les évolutions récentes de la démocratie locale un bilan plutôt mitigé," (Collectivités territoriales), *la Revue Du Trésor,* vol. 82, no. 11 (2002), pp. 654 -662.

- تُعتبر الديمقراطية التشاركية إطارًا لمساهمة السكان في عملية صنع السياسة على نحو يعزز الثقة بين الدولة ومختلف مؤسساتها والمواطن، من أجل التعاون على إعطاء الحلول المناسبة للمشكلات المطروحة في مختلف مراحل صنع القرار حتى تدقيق تدبيره وتقييم نتائجه(٣٢).

وعليه، من أجل تحقيق مختلف هاته المقاصد، أعطى دستور ٢٠١١ مكانة أساسية للمجتمع المدني في مسلسل السياسات العامة؛ فالفصل ١٢ من الدستور الجديد نص مباشرة على أن الجمعيات والمنظمات غير الحكومية تساهم في إطار الديمقراطية التشاركية في إعداد قرارات ومشاريع لدى المؤسسات المنتخبة والسلطات العمومية، وكذا في تفعيلها وتقييمها. والسلطات العمومية ملزمة بإحداث هيئات التشاور الكفيلة بتحقيق ذلك الدور. وفي السياق ذاته، نصّ الفصل ٣٣ على إحداث مجلس استشاري للشباب والعمل الجمعوي(٣٣) يعمل على تحقيق الأهداف التالية:

- توسيع مشاركة الشباب وتعميمها في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية للبلاد؛

- مساعدة الشباب على الاندماج في الحياة النشيطة والجمعوية، وتقديم المساعدة إلى أولئك الذين تعترضهم صعوبة في التكيف المدرسي أو الاجتماعي أو المهني؛

- تيسير ولوج الشباب إلى الثقافة والعلم والتكنولوجيا، والفن والرياضة والنشاط الترفيهي، مع توفير الظروف المواتية لتفتُّق طاقاتهم الخلّاقة والإبداعية في جميع هذه المجالات(٣٤).

فالفصل ١٤ الجديد اعترف أول مرة صراحة بحق المواطنين والمواطنات بتقديم اقتراحات في مجال التشريع. ونص الفصل ١٥ الجديد كذلك على حقهم في تقديم عرائض إلى السلطات العمومية كآلية أساسية للتواصل المؤسساتي بين الإدارة والمواطنين من أجل تحقيق سياسات عامة مندمجة ومتكاملة.

ومن أجل حكامة أفضل، وفي إطار الديمقراطية التشاركية، تم إفراد الباب الثاني عشر تحت عنوان الحكامة

---

٣٢ حول الديمقراطية التشاركية، انظر: Morgane Letanoux, «Démocratie participative locale: Des Outils de consultation non décisionnaires,» *Démocratie locale*: no. 97 (Octobre 2003), pp. 655 – 656, et Jean-Claude Lugan, *Essai sur la décision dans les systèmes politiques locaux* (Toulouse: Presses de l'Université des sciences sociales de Toulouse, 1999), pp. 69-87.

٣٣ يُعتبر **المجلس الاستشاري للشباب والعمل الجمعوي** مؤسسة مدنية دستورية، ذات طبيعة استشارية، أسست بناء على مقتضيات الفصل ٣٣ من دستور فاتح تموز/ يوليو ٢٠١١ الذي نص في فقرته الأخيرة على: «**يُحدث مجلس استشاري للشباب والعمل الجمعوي**، من أجل تحقيق هذه الأهداف».
- يشكل مجلس الشباب والعمل الجمعوي مؤسسة عملية لتحقيق المقاربة التشاركية في مسلسل السياسات العمومية، وبالتالي آلية من آليات تحقيق الحكامة،
- هيئة للنهوض بالتنمية البشرية والمستدامة والديمقراطية التشاركية.

٣٤ تتمثّل الخدمات في الآتي:
- العلاج والعناية الصحية؛
- الحماية الاجتماعية والتغطية الصحية، والتضامن التعاضدي أو المنظم من لدن الدولة؛
- الحصول على تعليم عصري ميسر الولوج وذي جودة؛
- التنشئة على التشبث بالهوية المغربية، والثوابت الوطنية الراسخة؛
- التكوين المهني والاستفادة من التربية البدنية والفنية؛
- السكن اللائق؛
- الشغل والدعم من طرف السلطات العمومية في البحث عن منصب شغل، أو في التشغيل الذاتي؛
- ولوج الوظائف العمومية بحسب الاستحقاق؛
- الحصول على الماء والعيش في بيئة سليمة؛
- التنمية المستدامة.

الجيدة الذي نص في فصله ١٧٠ على أهمية مجلس استشاري للشباب والعمل الجمعوي في النهوض بالتنمية من بين الآليات الأساسية في تحقيق ديمقراطية القرب، كمنهج جديد في السياسات العامة من أجل الإجابة بفعالية عن حاجات الناس[٣٥].

والفصل ١٣٩ جديد وفّر للمواطنين والجمعيات إمكانية تقديم عرائض، الهدف منها مطالبة المجالس الترابية المنتخبة (البلديات، الجهات...) بإدراج نقطة تدخّل في اختصاصها ضمن جدول أعمال دوراتها.

والخلاصة، هنا، هي أنّه يتضح من خلال هذه الترسانة القانونية الدستورية أن هناك إرادة قوية، من حيث إنتاج النصوص التي تعبّر عن المنهجية الجديدة التي تم اعتمادها في الحكم، لتبنّي سياسات عامة تنطلق من المواطن ولأجله، وهو ما يتيح الاعتقاد بأن التدبير الجديد العام ينبني على التحرر من المركزية الشديدة في القرارات المتخذة التي تعني المواطنين والمواطنات. ويكمن المتحول، إذًا، في المزاوجة النصية بين الديمقراطيتين التشاركية والتمثيلية في هندسة السياسات العمومية، لكن الثابت يكمن في طبيعة الوضع القائم الذي يعكس الثقافة النسقية المحافظة السائدة، التي تقود بقوة الواقع إلى تهميش المؤسسات المعاصرة السياسية أو المدنية، وإفراغها من محتواها.

٣٥ من أجل الاستزادة حول ديمقراطية القرب كمنهج جديد في السياسات العمومية، انظر: Michel Degoffe, «La Loi «Démocratie de proximité»: Un Renouveau de l'intercommunalité?,» *BJCL: Bulletin juridique des collectivités locales,* no. 1 (Mai 2002), pp. 8-11.

عزمي بشارة *

عن المثقّف والثّورة

لا تتوخّى هذه المقالة أن تكون بحثًا سوسيولوجيًا أو تاريخيًا شاملًا في موضوع المثقّفين والثورات، بل هي مقالة فكريّة مفهوميّة الطابع، تنتج المعرفة عبر النقد كما عبر التمييز والتفريق في المصطلحات، لغويًا ومفهوميًا وتاريخيًا: «المثقّف»، «الإنتلجنسي»، «المثقّف العضوي»، وأخيرًا «المثقّف العمومي» الذي يتمّ التركيز على ثقافته العامّة التي تتجاوز الاختصاص وتفاعله المباشر مع المجال العمومي وقضايا المجتمع والدولة.

بيد أنّ رحلة التمييز والتفريق لا تتوقّف هنا، بل تتواصل لترسم الحدود بين المثقّف والعامل في مجال معرفي يستثمر فيه نشاطه الذهني أساسًا، والأكاديمي المنهمك في اختصاصه وحده، والفاعل الاجتماعي الذي يُعنى بشؤون عديدة من دون فقه مجال واحد في العمق، وصولًا إلى التمييز بين المثقّف وبقيّة أفراد المجتمع.

هكذا، تتوصّل المقالة، عبر ضروب التمييز ونقد بعض الرؤى، إلى ما تعدّه العلّة وراء اكتساب صفة المثقّف، وهي القدرة على اتّخاذ المواقف استنادًا إلى قاعدة معرفيّة تمكّن من التوصّل إلى أحكام قيميّة أو معياريّة. وبذلك تُعاد الأهمّية إلى الأدوات النظريّة، وإلى النظريّة التي هي، في معناها الهيغلي وبحكم تعريفها، نفي الواقع وإشارة إلى إمكاناته الكامنة.

ويُجلي الربط بين المثقّف والثورة، مزيدًا من الجلاء عبر الإشارة العيانيّة إلى افتقاد المقالة في الثورات العربيّة كلًّا من المثقّف الثوري، الذي يحافظ على مسافة نقديّة ليس من النظام فحسب بل من الثورة أيضًا، والمثقّف المحافظ القادر على أن يشرح ضرورة الحفاظ على النظام وإمكانات التغيير القائمة فيه والحكمة التي تنطوي عليها الدولة وتقاليدها. وذلك قبل التمعّن في ضروب المثقّفين بحسب مواقفهم من الثورة، وفي مهمة المثقّف الثوري التي لا تنتهي مع تفجّر الثورة بل تصبح أعقد وأهمّ، بالغةً ذروتها في صوغ البدائل من الوضع القائم بعد الثورة.

* مفكر عربي، المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، رئيس تحرير تبين.

١. ملاحظة تاريخية

لا يرجع الباحثون عمومًا إلى دور الفقهاء والعلماء في عصور الخلافة والسلطنات والإمارات التي سُمّيت دولًا إسلاميّة على أنواعها، لرصد تحوّلات دور المثقّف والسلطة في تراثنا. فغالبًا ما يُبحَث سلوكُ العلماء والأئمة والفقهاء تجاه السلطان، بين من يحضُّه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن يبرّر له منكرَه في سياق فهم دور المؤسّسة الدينيّة وتاريخها حتى عصرنا. ويعالج بعض الباحثين هذا الأمر في سياق تأصيل ما يسمّى «الإسلام السياسي»، أو حتى في التأصيل لتاريخ الاحتجاج في الإسلام. والحقيقة أنَّ في هذا الأمر اختزالًا لأنَّ جزءًا من دور ما سُمّي في حينه «العلماء» و«أهل العلم»، وإن كان المقصود تمييز المختصين بالفقه والعلوم الشرعية، هو الدور العمومي المرتبط بنقد المجتمع والسلطان خلف مقولة «قولة حقّ عند سلطان جائر»، والمرتبط بما نسميه اليوم دور المثقّف؛ وهو دورٌ اضطلع به عدد قليل من العلماء والفقهاء، ولكنهم مع ذلك كانوا أكثر عددًا ممن اضطّلعوا به من بين الكتّاب والشعراء في التاريخ الإسلامي. ففي ذلك السياق، لم يتمتع الشعراء والعاملون في فروع اللغة والبلاغة والتراجم والسيّر على أنواعهم بالسلطة الشرعيّة أو الضميرية لنقد الأوضاع القائمة. وراوحت علاقة الشعراء منهم بشكل خاص بالسلطة بين المدح والهجاء تبعًا للمصلحة، أو العنفوان الشخصي والعشائري، أو العصبية المذهبية، لا بصفةِ كون الواحد من هؤلاء شاعرًا أو أديبًا صاحب سلطةٍ معنويّةٍ أو أخلاقيّة. هؤلاء من يصعب تسميتهم اليوم «العلمانيين» (laity) (أي من ليسوا من رجال دين) نتيجةً لحمولة المصطلح الأيديولوجية. ولكن كان هذا هو المعنى الأصلي لصفة «العلمانيّ» حين تُلصق بشخص في الثقافة المسيحية، أي مَن ليس رجل دين.

هنالك استثناءات كبرى بالطبع، كحالة ابن المقفع وأبي العلاء المعري وابن رشد (وغالبًا ما يُغفَل أنه كان فقيهًا وقاضيًا) وأبي حيان التوحيدي وعبد القاهر الجرجاني صاحب **دلائل الإعجاز** الذي نقد الوصولية والانتهازية وانحطاط القيم[١]، وما قام به هؤلاء من دور في عصرهم. وكنت سأضيف ابن حزم وابن تيمية، لكونهما تجاوزا، هما أيضًا، مجال «اختصاصهما» الشرعي (علمًا أن «الاختصاص» مفردة من سياقنا الحاضر ونستخدمها هنا مجازًا) للإحاطة بعلوم عصرهما بما فيها «الدنيوية». فقد كانا معارفيين، أي متعددي المعارف يبحثان في الفقه والمنطق والبلاغة والتاريخ وأسئلة الوجود. ولم يكن الديني في كينونته منفصلًا لديهما عن الدنيوي، بل اتخذا مواقف من الشؤون العامة في بلادهما.

ثمة تقليد بحثي يميّز كاتب السلطان من الفقيه كأصل تراثي للتمييز بين المثقف العلماني والكهنوت. ولا أتّفق مع هذا التقليد، ولا مع هذا التقسيم الذي يفرض مفاهيم الحاضر على الماضي، ولا يأخذ في الاعتبار فقهاء وقضاة أمثال ابن حزم وابن تيمية وابن رشد ممن تمتعوا بثقافة تتجاوز العلوم الشرعية.

الأمر برمّته يحتاج إلى مراجعة، فمن الخطأ اختزال تاريخ العلماء والفقهاء في الإسلام في تاريخ المؤسّسة الدينيّة، فهو إلى حدٍّ بعيد تاريخ دور المثقّفين في الحضارة الإسلاميّة الذي لم يكن أقل من دور كتّاب السلاطين من ناحية دورهم الثقافي تحديدًا. هذا صحيح، حتى لو وافقنا، وأنا أوافق فعلًا، على أنَّ لفظ المثقّف بالعربيّة غير مشتق

١ هذا زمان ليس فيه سوى النذالة/ لم يرق فيه صاعد إلا وسلّمه الرذالة.

من تلك المرحلة[٢]، بل هو مترجم في عصرنا. ولكن المصطلح المترجم لا يصبح مفهومًا إلّا إذا أخذ في الاعتبار الظواهر المحيطة به والتي لا يفسّرها، وإذا لم يميّز الظواهر التي يفسرها من تلك الشبيهة أو القريبة من تلك التي يفسرها.

المصطلح مترجم من القرن التاسع عشر الأوروبي، وبالتحديد من مصطلحات مثل intellectual وscholar وliterati. والأبرز من بينها، والأقرب إلى مفهوم هذه المقالة عن المثقّف في أيامنا، هو intellectual القادم من صفةٍ أُطلقت على العاملين في مجال الفكر والأدب تحديدًا، والذين اتخذوا مواقف من الشأن العام في فرنسا في القرن التاسع عشر بصفة كونهم مثقفين. وقد استخدمها النّقاد لاحقًا بكثافة في وصف دور إميل زولا ومن معه من المثقّفين في سياق توقيعهم عريضة سياسية انتقدوا فيها العداء للساميّة الذي رافق محاكمة الضّابط اليهودي الفرنسي درايفوس (١٨٩٤-١٨٩٩)، وفبركة الأدلّة في محاكمته. لقد اجتمع هنا رجال فكر وأدب على اتخاذ موقف مشترك من قضية سياسية راهنة شغلت المجتمع الفرنسي في حينه. وهذا المصطلح يوازيه مصطلح «إنتلجنتسيا» بالروسية كما صاغه مثقفو الحركة الشعبية الروسية، والذي لا يرتبط بالمؤهل أو الدبلوم العلمي أو الاختصاص بل برفض الواقع السائد وتغييره من منظور المُذلّين المُهانين أي «الشعب». والمشترك بين المصطلحين الفرنسي والروسي هو رفض المثقفين الواقع القائم، وأداء الوظيفة النقدية، ورفض أن يكون المثقف كلب حراسة للوضع القائم، وهو ما واصله أمثال جان بول سارتر في القرن العشرين. وقد نتج من ذلك، التمييز بين المثقف والخبير، أو المثقف التقني المنغلق في حدود اختصاصه ولا يكترث بالشأن العام. ولغرض التشبيه، نذكّر بصورة طبيب القرية الذي يدسّ أنفه بقضاياها ومشكلاتها ويعلّق عليها في ضوء قيمه، ويهتم بحياة مرضاه خارج العيادة؛ بينما حال الخبير أو المثقف التقني هي حال الطبيب المختص الذي يعالج الناس في إطار تخصصه فقط.

لقد أصبح مصطلح «إنتجلنسيا» يُستخدم في وصف فئة المتعلمين والخبراء العاملين في مجال «التفكير» كمهنة، مدرّسين أكانوا أم صحافيين أم خبراء أم مهندسين أم علماء من العاملين في مجالات المعرفة والعلم، من دون أن يكونوا من «المفكّرين» المبدعين (أي الذين يقدمون إنتاجًا إبداعيًا، فكريًا أكان أم أدبيًا) الذين يرون أنّ من

---

٢ مع أن لفظ ثقف موجود في قواميس اللغة ليس بمعنى أمسك أو قبض فحسب، بل في المجال الدلالي لمعناه المعاصر أيضًا، إلّا أنه لم يؤدِ الى استخدام مفردة مثقَّف في العصور الإسلامية الماضية. «ثَقِفَ الشيءَ ثَقْفاً وثِقافاً وثُقُوفةً حَذَقَه. وقولهِ «رجل ثقف» كضخم كما في الصحاح، وضبط في القاموس بالكسر كحبر. وثَقِفٌ وثَقُفٌ حاذِقٌ فَهِم. وأتبعوه فقالوا ثَقْفٌ لَقْفٌ. وقال أبو زياد رجل ثَقْفٌ لَقْفٌ رام راوٍ (اللحياني). ورجل ثَقْفٌ لَقْفٌ وثَقِفٌ لَقِفٌ وثَقِيفٌ لَقِيفٌ بَيِّنُ الثَّقافة واللَّقافة (ابن السكيت). رجل ثَقْفٌ لَقْفٌ إذا كان ضابطاً لما يَحْوِيه قائماً به، ويقال ثَقِفَ الشيءَ وهو سُرعةُ التعلم (ابن دريد). ثَقِفْتُ الشيءَ حَذَقْتُه وثَقِفْتُه إذا ظَفِرْتَ به. قال الله تعالى: فإمَّا تَثْقَفَنَّهم في الحَرْب. وثَقُفَ الرجلُ ثَقافةً أي صار حاذقاً خفيفاً مثل ضَخُم فهو ضَخْمٌ، ومنه المُثاقَفةُ. وثَقِفَ أيضاً ثَقَفاً مثل تَعِبَ تَعَباً أي صار حاذِقاً فَطِناً فهو ثَقِفٌ. وثَقُفٌ مثل حَذِرٍ وحَذُرٍ ونَدِسٍ ونَدُسٍ، ففي حديث الهِجْرةِ وهو غلام لَقِنٌ ثَقِفٌ أي ذو فِطْنةٍ وذَكاء».
لا نجد هنا مفردة مثقّف، في وصف شخص، بل ثَقِفٌ، ويفسرها ابن منظور كما يلي: «والمراد أنه **ثابت المعرفة بما يُحتاجُ إليه**... وثقف الخَلُّ ثَقافةً وثَقِفَ فهو ثَقِيفٌ وثِقِّيفٌ بالتشديد، والأخيرة على النسب حَذَقَ وحَمُضَ جدًّا مثل بَصَلٍ حِرِّيفٍ...». وهنالك معنى آخر للفعل بمعنى أمسك بِـ، أو قبض على: «فإمّا تَثْقَفُوني فاقْتُلُوني فإن أَثْقَف فَسَوْفَ تَرَوْنَ بالي. وثَقِفْنا فلاناً في موضع كذا أي أَخَذْناه ومصدره الثَّقْفُ. وفي التنزيل العزيز واقْتُلوهم حيثُ ثَقِفْتُموهم، والثِّقاف والثِّقافةُ العمل بالسيف. قيل وكأَنَّ لَمْعَ بُرُوقِها في الجَوِّ أَسْيافُ المُثاقِفْ. وفي الحديث إذا مَلَكَ اثْنا عَشَرَ من بني عمرو ابن كعب (قوله 'كان الثقف' ضبط في الأصل بفتح القاف وفي النهاية بكسرها) والثِّقافُ إلى أن تقوم الساعة يعني الخِصامَ والجِلادَ».
هذه المعاني الأخيرة لا تهمنا. المهم أنَ فعل ثقف يتضمن منذ ذلك الحين (في **لسان العرب** وفي **تاج العروس** أيضًا) معنى العلم والفطنة والذكاء. ونجد الصفة للإنسان ثقف بمعنى الحذق. ولكننا لا نجد «المثقف». وعلينا أن ننظر الى معجم **محيط المحيط** لبطرس البستاني في العصر الحديث كي نجد معنى الكلمة المألوف في عصرنا: مُثَقَّف: من ثقّف. رجل مثقف: متعلم، من له معرفة بالمعارف، أي ذو ثقافة. «النخبة المثقفة» نخبة من أهل الفكر والثقافة. ونحن نجد هنا لفظ مثقف مرتبطًا بالمعارف، كما نجد المؤلف يضيف «النخبة المثقفة»، وكلها مصطلحات حديثة. كما نجد في **محيط المحيط** مثقّف بكسر القاف وتشديدها. والمثال على ذلك «مثقّف الأجيال: مهذّبها، معلّمها، مربّيها».

واجبهم اتخاذ مواقف من المجتمع والدولة وغيرها. هذا التمييز بين الخبراء والمثقفين هو تمييز راهن. أمّا تاريخيًّا، فقد استخدم لفظا المثقف intellectual و intelligentsia في وصف مثقفين معارضين نقديين. وظل هذا التداعي (بين المثقف والموقف النقدي) قائمًا حتى عصرنا[٣]؛ فقد استُخدم اللفظ الأول في فرنسا كما بينّا أعلاه، واستخدم اللفظ الثاني في وصف النشاط النقدي المعارض (تنويريًّا متأثرًا بالغرب، أو روسيًّا قوميًّا، أو شعبيًّا اشتراكيًّا) في روسيا منذ ستينيات القرن التاسع عشر. وتحوّلت الألفاظ الى مصطلحات بالمعنى أعلاه.

سُمّي مثقّفو الثّورة الفرنسيّة بأثر رجعي بالتّسمية ذاتها، مع أنّ الرائج في حينه تسميتهم بالفلاسفة والمفكرين، أو رجال الحَرْف. ولست في صدد استعراض تاريخ الدّور والمصطلح، بل أكتفي بالقول إنّه بمدلوله الراهن مصطلح حديث مرَّ بتغيرات عدّة، لكن أهمها يتصل بنشوء فئةٍ اجتماعيّةٍ واسعةٍ تعمل في مجال بيع عملها الفكري، أي فئة «الإنتلجنسيا» العاملة في الإنتاج والإدارة، وقطاعات الخدمات الدقيقة، ونشوء فئة واسعة جدًّا من خريجي الجامعات العاملين في قطاعات الإنتاج والبحث العلمي وإدارة الدولة وغيرها، بما فيها أعداد واسعة منهم لا تجد عملًا لها. ونشأت أيضا ظاهرة ما يُدعى «عطالة الخرّيجين، أي فئة الخرّيجين المتعلّمين من غير العاملين في الدولة، أو العاطلين عن العمل والمتفاعلين بشكلٍ نقديٍّ واحتجاجي مع المجتمع، وكذلك مثقّفي الطبقات والأحزاب. ونقصد بذلك المثقّفين الأيديولوجيين المنحازين إلى طبقة أو فئة اجتماعية، والمطّلعين على الفكر والثقافة السائدين في المجتمع، للتمكّن من السجال والنقاش وإظهار العيوب الموجودة في النظام القائم وثقافته المهمينة، الذين كنّاهم غرامشي في **دفاتر السجن** بـ«المثقّف العضوي»[٤]. إنه المثقّف الذي ينحاز إلى طبقة وإلى أيديولوجيا وينظّر لها في إطار المفهوم الغرامشي للهيمنة الأيديولوجية في سبيل التحوّل عما هو كائن إلى ما يجب أن يكون. وفي هذا التحول يكمن مفهوم المثقف برمّته عند غرامشي.

خلافًا للقناعة الحزبية السائدة في بعض الأوساط، فإنّ غرامشي لم يقصد ذلك المثقف الحزبي الذي لا يفقه إلّا أيديولوجيته ويحاول أن يفهم كل شيء من خلالها. فهذا النوع من المثقفين العاملين في الـ«بروباغندا» الحزبية، ظاهرة دعوية عقائدية مبسّطة (تشمل منظّرين حزبيين وخطباء وكتّاب). لقد قصد غرامشي بمصطلح المثقف العضوي ذلك المثقف (الحزبي أو غير الحزبي) القادر على تبيين أن الواقع الاجتماعي القائم غير طبيعي، ويمكن تغييره بالقدرة على تحليل ثقافته ونقدها، وتحقيق الهيمنة الثقافية للمضطَّهَدين. لقد أثار مصطلح غرامشي هذا ضجة في أوساط الحركة الشيوعية، واحتفى به مثقفون يساريّون نقديون، ولاحقًا ما بعد حداثيين، على الرغم من أنه لا يُعَدّ نظرية، ولا هو تجديد فكري، إلا بالنسبة إلى الحركة الشيوعية التي قادها مثقّفون لم تفرد أيديولوجيتهم مكانًا لهم كفاعلين تاريخيين. فالنظرية الماركسية لم تفرد للمثقفين دورًا ثوريًا واضحًا، ومن هنا جاء الاحتفاء بغرامشي الذي

---

٣ تعود المقتطفات التالية كلها إلى تعميمات من العقود الأولى بعد الحرب العالمية الثانية، والتي شهدت حوارًا واسعًا في شأن دور المثقفين وانجذابهم إلى اليسار والماركسية والنظرية النقدية من مدرسة فرانكفورت، وإلى حركات نقد الاستعمار والعنصرية، ولا سيما بعد أهوال الحرب الثانية، وبداية الحرب الباردة، وانطلاق حركات التحرر الوطني.

كتب جوزيف شومبيتر «إن إحدى اللمسات التي تميز المثقفين من غيرهم ... هي السلوك النقدي». انظر: Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, 3rd ed. (New York: Harper, [1950]), p. 147.

وفي كتابه الناقد لاستحواذ الماركسية على المثقفين الفرنسيين بعد الحرب العالمية الثانية كتب ريمون آرون: «إن النزوع إلى انتقاد النظام القائم هو المرض المهني للمثقفين». انظر: Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, Translated by Terence Kilmartin, Norton Library; N106 (New York: W. W. Norton, [1962]), p. 210.

وكتب ريتشارد هوفشتاتر في تعريفه المصطلح: «الفكرة الحديثة للمثقف كمنشئ لطبقة، ولقوة اجتماعية منفصلة تتساوى مع الاحتجاج السياسي والأخلاقي». انظر: Richard Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life* (New York: Knopf, 1963), p. 38.

4 Antonio Gramsci, «The Intellectuals,» in: *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Edited and Translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), pp. 3-23.

لم يكتشف دور المثقف، بل قام بـ«شرعنَتِهِ» في الأيديولوجيا الماركسية. لقد كانت فكرة غرامشي توفيقًا بين واقع الحركة الشيوعية وفكرها. ففي واقعها كان المثقفون يقودونها، وفي فكرها لا يُعترف للمثقفين بدور خاص. كما يمكن اعتبارها توفيقًا بين النظرية الماركسية التقليدية وواقع المجتمعات الأوروبية من حيث إن الثورة الاشتراكية اندلعت ضد كتاب **رأس المال** في مجتمعات غير رأسمالية، فانهار النظام القيصري، بينما تطورت في المجتمعات الرأسمالية المتطورة طبقة وسطى و«إنتجلنسيا» وتكنوقراط، وطوّرت خطوطًا دفاعية بقوةِ ما أسماه غرامشي المجتمع المدني القادر على احتواء المثقفين كأدواته الأيديولوجية، وهو ما دفعه إلى التمييز بين السيطرة والهيمنة. والهيمنة التي تعني في نهاية المطاف اعتراف المجتمع بشرعية النظام بسبب خضوعه لهيمنته الثقافية، واستغناء النظام بالتالي عن الاستخدام المفرط للقمع لتثبيت حكمه، لا يمكن أن تتم من دون مثقفين.

أخيرًا المثقّف العمومي (Public Intellectual)، وهو المتخصّص صاحب الثقافة الواسعة، الذي يكتب وينتج بلغة مفهومة للعموم عن قضايا تهمّ المجتمع والدول بشكل عام. وقد تتوّسط أحيانًا بين البحث العلمي وجمهور المستمعين والقرّاء إذا توافر فضاء تواصليّ عقلاني. كما أن المثقف العمومي يساهم في هذا الفضاء من منطلقه، ولا تخلو مساهمته من مواقف؛ فهو ليس مجرد محلّل أو خبير. وفي الثقافة العربية المعاصرة، غالبًا ما نستخدم كلمة «مثقّفين» في وصف فئة «الإنتلجنسيا» كلها. لكني سوف أستخدمها هنا بمعنى ضيق أكثر، ولا أقصد استخدامها بمعنى «مبدعين» لتمييزها من الإنتلجنسيا ككل، ولا بمعنى «مفكّرين»، لأن ثمة إسرافًا في استخدام هذه المفردة الأخيرة، واستسهالاً إعلاميًا في إطلاقها على المثقفين، وأعتقد أن من المفترض أن تقتصر على من ينتجون إنتاجًا فكريًا كونيًا وأصيلًا فعلًا. وسوف أستخدم لفظة «مثقف» بمعنى اصطلاحي لما يسمّى في عصرنا «المثقف العمومي»، أي المثقف الذي يؤدي دورًا في الشأن العام انطلاقًا من كونه مثقفًا، أي مستخدمًا معارفه الشاملة والعابرة للتخصصات. المثقف هنا هو مثقف عام (General)، أي لديه ثقافة عامة تتجاوز الاختصاص، وهو مثقف عمومي (Public) في الوقت ذاته، أي متفاعل مباشرة مع المجال العمومي وقضايا المجتمع والدولة. وبالتالي لا تقتصر صفة المثقف على الثوري أو المثقف النقدي، بل تشمل أيضًا من يساهم في مناقشة الشأن العام بأدوات عقلانية، ومن منطلق المواقف الأخلاقية. فمن يساهم بالتحليل العقلاني وحده هو متخصص وخبير، ومن يساهم بالأحكام الأخلاقية ليس مثقفًا بالضرورة. المثقف العمومي هو ذلك القادر على الجمع بين الثقافة الواسعة والفكر العقلاني واتخاذ الموقف.

نجد هذا المثقف في الوطن العربي في نهاية القرن التاسع عشر، وفي بداية القرن العشرين، كما نجده في أوساط العلمانيين والمتديّنين قبل أن تتحوّل العلمانية ويتحول الدِّين إلى أيديولوجيات حزبية. فكيف نتعامل مع الكواكبي وخير الدين التونسي وبطرس البستاني ومحمد كرد علي وفرنسيس مراش ومحمد عبده وفرح أنطون وسلامة موسى وأحمد أمين وطه حسين وأحمد لطفي السيد وعباس محمود العقاد وساطع الحصري، وغيرهم كثيرين، إن لم يكن هؤلاء مثقفين عموميين؟ وهل نستطيع مقاربتهم بمفهوم الاختصاص أم بمفهوم معرفي نقدي أشمل يميّز المثقف العمومي، وقد يندرج قسم كبير منه في مجال ما يمكن وصفه بالأدب التنويري الذي يمزج معارف واختصاصات متعددة؟

هؤلاء هم «سلف» المثقف العمومي العربي. فهم لم يكونوا مجرد خبراء، أو مجرد دعاة، ولا كانوا مثقفين عضويين بالمعنى الطبقي الأيديولوجي عند غرامشي. ولكن مع تعمق التخصصات، ما عاد المثقف العربي في عصرنا قادرًا على ممارسة دور المثقف العمومي من دون معرفة في تخصص واحد على الأقل كمنطلق لثقافته العامة الواسعة. كما أصبحت مهمتهم أكثر صعوبة، خاصةً مع انتشار التعليم من جهة، ووسائل الاتصال الفوري والمباشر من

جهة أخرى، ونشوء فئات من المواطنين لديهم ثقافة كافية للتحدث والكتابة في الشأن العام مع توافر أدوات تروّج الفكر العقلاني و«البروباغندا» السياسية، أو التحريض، والخرافات والشعوذة في الوقت ذاته. وهذا يجعل مهمتهم صعبة وأكثر تحديدًا وتميزًا.

٢. إشكاليات

تواجهنا هنا إشكاليات عدّة، منها تمييز هذا المثقّف من العامل في أحد مجالات المعرفة الذي يستثمر النشاط الذهني في العمل بشكل يفوق استخدامه في المهن الأخرى؛ إذ إن مؤهلاته علميّة ومعرفيّة، كما في حالة المدرس، والباحث في المختبر، والكاتب في الصحافة، والمحاسب والمهندس ومدير الشركة، ومنهم المثقّف وغير المثقّف؛ ومنها أيضا تمييز المثقّف من الأكاديمي المنهمك في اختصاصه وحده حتى لو كان باحثًا؛ وأيضًا تمييز المثقّف من ذلك الفاعل اجتماعيًا الذي يتحدث في شؤون عديدةٍ، ويكتب عنها من دون أن يفقه مجالًا واحدًا في العمق، وغيرها من التمييزات.

عرّف إدوارد شيلز المثقّف تعريفًا عامًا يشمل بعض هذه التمييزات: «المثقفون هم في أي مجتمع مجموعة من الأشخاص الذين يوظفون في معاملاتهم وعباراتهم رموزًا عامة ومرجعياتٍ مجرّدةٍ متعلقة بالإنسان والطبيعة والكون بكثافة أكثر من أفراد المجتمع الآخرين»[٥]. والفرق بينهم وبين بقية أفراد المجتمع هو، بموجب هذا التصنيف، فرق بالدرجة وليس بالكيفية؛ ويكمن التفاوت في القدرة على توظيف المعارف في قضايا عامة ومجردة متعلقة بالمجتمع والإنسان والطبيعة ككل. هنا يظهر المثقفون كأنهم فلاسفة الحياة العادية والشأن العام، وهذا من نوع التعريفات العامة التي تصعّب فهم خصوصية دور المثقف الذي نقصد.

كما أنّ هنالك إشكالية أكثر أهميّة، لا تنطبق على مرحلةٍ تاريخيّةٍ بعينها، بل نواجهها في المراحل التاريخيّة المختلفة وهي: هل يكون المثقّف بالضرورة نقديًّا تجاه النظام السائد، أم يمكن أن يكون المثقّف مثقفًا، بمعنى صاحب إلمام معرفي ومواقف عمومية في الوقت ذاته، من دون أن يتخذ مواقف نقدية، وهو ما سأسميه بالمثقّف المحافظ؟ إنها الإشكاليّة التي سوف يتمحور كلامي اليوم حولها؛ لأنّني حقيقةً لا أرغب في إرهاق القارئ بالتمييزات اللازمة للمثقّف من الأكاديمي البحت؛ أو المثقّف من غير المثقّف الذي يصر على الكتابة على الرغم من ذلك؛ أو تمييز الثّقافة من مهنة الإعلام والصحافة المهمة بحد ذاتها، وغيرها من التمييزات على أهميّتها، وأكتفي بما يلي:

ليس المثقّف هو الأكاديمي أو الباحث في مجالٍ بعينه، ولكن هذا لا يعني أنّ الباحث لا يمكن أن يكون مثقّفًا، أو أنَّ المثقّف يجب أن يكون عموميًّا إلى درجة عدم التعمّق في أي موضوع. وأنا أرى إنَّ العكس هو الصحيح، أي أن مثقّف عصرنا ما عاد في إمكانه أن ينطلق من العام إلى الخاص كالفلاسفة في عصور ماضية، إذ بات تطوّر المعرفة يتطلب الانطلاق من الخاص إلى العام، أي من معرفة موضوعٍ بعمقٍ إلى القدرة على تجاوز التخصّصات والإحاطةِ بعدّةِ مجالات إحاطةً عقلانيّةً راشدة ناجمة عن الأدوات العلميّة التي اكتسبها في تخصّصه، وعن نزعة نظرية وأخلاقية تدفع إلى اتخاذ مواقف عمومية وكأننا في استعادة لفكرة أرسطو القائلة أنَّ من يعرف شيئًا واحدًا فهو لا يعرف شيئًا. ونحن نضيف إليها إن الذي يريد أن يعرف الكثير في عصرنا، لا بد أن يعرف بعمق شيئًا واحدًا على الأقل.

---

5 Edward Shils, «Intellectuals,» in: David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 17 vols. in 8, Reprint ed. (New York: Macmillan Co.; Free Press, 1972), vol. 7, p. 179.

لا يُختزل المثقّف في عصرنا في أكاديميٍّ مختصّ (وهذا لا ينتقص من دور الأكاديمي المتخصص الذي لا يقوم علم من دونه، ولا تبنى مدنية حديثة) لكنه أيضًا ليس مجرد جامع للمعلومات العامّة، أي «من كل بستان زهرة»، فهذا في حدّ ذاته لا يكفي. إن اكتساب هذه الصفة ناجمٌ عن القدرة على اتخاذ المواقف، أي إن ما تحدثنا عنه سابقًا هو قاعدةٌ معرفيّة يمكن على أساسها اتخاذ مواقف، والمواقفُ هنا هي أحكامٌ قيميّة أو معيارية. ويقع التقاطع هنا، عند المثقّف الذي يستحق التسمية، بين القدرة النظرية على التعميم وتشكيل فكرة عامة وتصوّر عن المجتمع ككل، وبين الموقف الأخلاقي. وإذا كان المقصود أنَّ المثقّف نقديّ بالضرورة، فأنا موافق على ذلك، من دون أن يشمل هذا الحكم تحديد معنى الموقف النقدي. وسوف أبيّن لاحقًا أن الموقف النقدي قد يكون ثوريًا، وقد يكون محافظًا، لكنّه يبقى قيميًا أو معياريًا.

٣. عن المسافة

ثمّة نزعتان لا أتفق معهما انتشرتا مؤخّرًا بين عددٍ من الكتّاب العرب وغير العرب. وألخص النزعة **الأولى** بكلام لإدوارد سعيد: «المثقّف الحقيقي غريب أو خارجي [outsider] يفرض على ذاته المنفى على هامش المجتمع»(٦). وأنا لا أفهم معنى كلمة «حقيقي» هنا. الحقيقي في هذه الحالة تعني عكس الكاذب بحسب رأيي، أو عكس المزيّف. وأعتقد أن درجة الحقيقة والتزييف لا تعتمد على كون الإنسان خارجيًا أو منفيًا ذاتيًا، وإنما تعتمد على تعريفات المثقّف لنفسه ومدى التزامه هذه التعريفات، هنا تكمن الحقيقة وكذلك التزييف. ثم إن هناك قدرًا من الادعاء والزعم في مثل هذا القول، ولا سيّما حين يصدر عن مثقّفين هم جزء أساس من المؤسّسة الأكاديميّة، ومن الحياة في ظلّ فائض القيمة الفكري والثقافي الرأسمالي الذي بات يمنح النقدَ هامشًا واسعًا، بل واسعًا جدًا، بما في ذلك إمكانية تلقّي راتبٍ وأمن معيشي وحتى امتيازات لقاء هذا النقد. ما عاد النقد في المؤسسة الأكاديمية الغربية مكلفًا، بل أصبحَ جزءًا من الخطاب الأكاديمي الذي يمنح المبدعين فيه احترامًا وتقديرًا، وحتى امتيازات(٧). «الهامش» هنا هو المتن ذاته، والغريب هو صاحب الامتياز. أما إذا كان المقصود هو المنفى الذاتي المفروض معنويًا، فهذا قد يكون ناتجًا من رفض الظلم في مجتمعات قمعية، أو رفض النفاق في الأكاديمية الغربية، ومنه النفاق المذكور أعلاه؛ كما قد يكون ناجمًا عن الغرور، أو اصطناع التواضع، وهو بحسب رأيي أسوأ أنواع الغرور؛ أو قد يعني الترفّع عن الصراعات وعدم اتخاذ موقف بحجة ترفّع المثقف واغترابه عن التفصيلات الحياتية.

أمّا المنفى الذي يعانيه مثقف نُفي من بلده، أو اضطر الى مغادرته قسرًا تحت وطأة الملاحقة لإسكات صوته، والتهميش الناجم عن حرمانه من حرية التعبير والحركة، فهذه الأمور أفهمها، ولكنها مثل أي معاناة، تقول شيئًا أو اثنين عن المثقف نفسه، ولا تشرح كثيرًا عنه، بل عن طبيعة النظام الذي عاش في ظله. فالاضطهاد والسجون والمنافي ليست في حد ذاتها كفاءات، ولا امتيازات كي تزكّي أحدًا لموقع المثقف. ولكن الإنسان الذي

---

6 Jeremy Jennings and Anthony Kemp-Welch, eds., *Intellectuals in Politics: From the Dreyfus Affair to the Rushdie Affair* (London; New York: Routledge, 1997), pp. 1-2, and Edward W. Said, *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures* (New York: Pantheon Books, 1994), p. 11.

٧ أدركت المؤسسات الحاكمة ومنظّروها مبكرًا ضرورة استيعاب المثقفين والعناية بهم، وليس ذلك لأن أي نظام لا يمكنه تحقيق الهيمنة الثقافية على المجتمع من دون التحالف مع المثقفين، كما كان يرى مفكرو اليسار المنشقون، بل لأن المؤسسة الليبرالية ترى أنه من غير الممكن قمع حرية المثقفين في الرأي والتعبير من دون الوصول الى وضع يقيد حرية الرأسمالية ذاتها. ومن هنا أكد منظّرون ليبراليون مثل جوزيف شومبيتر بصورة مبكرة ضرورة حماية حرية رأي المثقف مهما كان معارضًا. انظر: Schumpeter, p. 150.

لديه المؤهلات الثقافية ويحافظ على كفاءته الفكرية وقدراته التحليلية وتماسكه الأخلاقي على الرغم من السجن والمنفى والاضطهاد، هو مثقف يستحقّ الاحترام.

ليست المسافةُ التي ينبغي أن يتخذها المثقّف من الواقع الاجتماعي القائم تلك التي تُتَّخَذ قسرًا أو نفيًا مفروضًا ذاتيًا أو اجتماعيًا، وإنما هي ناجمة عن الأدوات النّظريّة ذاتها باعتبارها عامّة وتتخذ مسافةً من الواقع، بما في ذلك الواقع الاجتماعي. وهذا هو المعنى الهيغلي للنظرية باعتبارها، بحكم تعريفها، نفيًا للواقع، ولكنها لا تتحوّل إلى نقد له إلّا حين تتفاعل مع هذا الواقع، بمعنى تفاعلها مع الجانب العقلي في الواقع ذاته، من حيث إن تاريخه هو تاريخ بُناه العقلانية: كل ما هو واقعي عقلاني؛ وكل ما هو عقلاني واقعي (ونقدي نظريًا) لأنه يشير إلى الإمكانات الكامنة في الواقع. كما أن المسافة تتعلّق بمدى القدرة على اتخاذ أحكام قيميّة، والجرأة على عدم تجنّبها بغضّ النظر عن الثمن. هذه هي عناصر الاغتراب الثقافي، وليس ادعاء المنفى أو زعم الهامشية.

ربما يكون المثقّف على هامش المجتمع في إنتاج حياته الاجتماعيّة، ولكنّه محافظ جدًا في مواقفه. وقد يكون المثقّف معتمدًا في معاشه على المؤسسة الأكاديمية، أو مؤسسة أخرى تقع في صلب النظام الاجتماعي القائم، ولكنه قادرٌ على اتخاذ موقفٍ نقديٍّ منها. وثمن ذلك مرتفع في الأنظمة السلطوية غير الديمقراطية، لكن مؤسسات الأنظمة الديمقراطية لا تخلو من فرض الامتثال على المثقفين، ومحاولة تدجينهم وتكييفهم مع أولوياتها ورؤاها ومناهجها. لكنّ أكثر ما يزعج المرء هنا هو النفاق القائم في انتقائية المثقف للحالات التي يضع فيها مسافة بينه وبين العمل في المجتمع؛ والأمر الأكثر إزعاجًا هو أنّ المسافة قد تكون غرورًا وترفّعًا عن اتخاذ موقف.

أمّا النزعة **الثانية**، فهي تَوَقُّع النقدية من الأدباء والفنانين. هل تنطبق فكرة النقد بالضرورة على الأدباء والفنانين؟ الجواب هو لا. لقد نشر التقليد النيتشوي فكرة تقول إن الأخلاق، بما فيها فكرة العدالة والتسامح والمساواة وغيرها، تعبيرٌ عن علاقة القوى في المجتمع وإرادة القوة، وإن هذا ينطبق على النظرية الاجتماعية والفلسفة؛ وإن الإبداع الجمالي وحده، في الموسيقى والفنون التصويرية والأدب، يمكنه أن يشكّل نقدًا للواقع، لأنه ينطلق من طبيعة الإنسان العميقة وينسجم مع الطبيعة. نحن لا نتفق مع هذا التقليد، كما هو معلوم. وقد أثبتت التجربة التاريخية أن التخلي عن الموقف الأخلاقي أدى إلى العدمية التي أدت بدورها إلى تزوير مفهوم القوة والتسليم بتفسيرها كمجرد البقاء للأصلح في المجتمع، وليس في الطبيعة فحسب، كما أدت إلى استخدام الجماليات في استحداث مشاعر التقديس اللازمة في التعبئة الشعبية لأنظمة سياسية شمولية.

إليكم فكرة بسيطة غير متعلّقة بمضمون الفن والأدب ذاتهما، بل بدور الفنان والأديب؛ فمثلما نحترم إنتاج عالمٍ في مجاله العلمي التخصصي وفائدته للإنسانية من دون أن يكون هذا مرتبطًا باتخاذ العالم مواقف في الشأن العام، فلا بأس أن نحترم فنانًا أو رسامًا أو حتى أديبًا إذا أبدع جماليًا في مجاله، حتى إذا لم يتورط في موقفٍ، أو في حمل قيمةٍ أخلاقيّةٍ في تعامله مع النظام السياسي الاجتماعي. ولكن الاحترام المهني يختلف عن تقديس النجومية، كما أنه لا يعني التسليم بأن الفن ذاته هو نقد، أو بديل من الأخلاق. ومن دون أن أضيف كلمة واحدة، أعرف أن هنالك مشكلةً في هضم هذه الجملة الأخيرة؛ فنحن نتوقّع من المشتغلين في مجالات مثل الأدب والفن أن يجترحوا مواقف في الدفاع عن الإنسان على الأقل، إن لم يكن عن الشعب أو المجتمع. ولا شك في أن هذا التوقّع يدفع أي نيتشوي إلى الابتسام ساخرًا من هذه السذاجة التي تكاد تكون سوقية.

في كثير من الحالات يكون موقف الأديب والفنان من الشأن العام متملّقًا للسلطان ارتزاقًا، أو متملّقًا لحركة الشارع حبًا بالشعبيّة والنجوميّة. ولكني أتابع لأقول: هل هي مصادفة أنّنا نستمتع بشعرٍ وأدبٍ من العصر

العباسي أو الأموي على الرغم من أنّه نُظِم في تملّق حاكم وتعداد مناقبه طمعًا بالمال، أو في هجاء آخر من دون سبب مقنع، كما نستمتع بجمالية «بورتريهات» رُسمت في أوروبا في عصر النهضة لأمراء وملوك وكرادلة. لكن، في هذا العصر يصعب على الشخص نفسه الذي يستمتع بشعر المتنبي في المدح والذم وفي الفخر ورفعة الحرية البدوية، أن يتمتع بشعرٍ نُظِمَ في مدح رئيسٍ حاكم حاليًّا أو صاحب قرار، أو بقصيدة في الفخر؟

نعم، لقد طرأ تغيّر على فهمنا لوظيفة الأدب والفن وتوقعاتنا منه، ولا يمكن التحرّر من التداعيات التي تثيرها كلمات مثل الآداب والفنون، والانسانيّات أو العلوم الإنسانيّة في ذهن الإنسان المعاصر. فهو لا يتوقع أن تكون مجرّد علوم، مثلما لا يتوقع أن يكون الإنتاج الأدبي والفني مجرّد جماليات. نحن نتوقع غالبًا موقفًا «ضميريًا» و«إنسانيًا» من الناس العاملين في مجال الأدب والفن، أو في مجالات العلوم الإنسانية، وهو توقع في غير مكانه، لكنّه يقول شيئًا «عنّا» وليس بالضرورة «عنهم».

ربما فاجأ فوكو قرّاءَه بأفكاره عن المثقف، حين أصر على أن على عاتق الأخير تقع مهمة طرح الأسئلة، لا الأجوبة (التي حُمِّلت أكثر مما تحتمل، فهي اللافلسفة بحكم تعريفها والتي حوّلها بعضهم الى فلسفة). فهو يجعل طرح الأسئلة مهمة المثقف. وهو يأخذ منه الحق في طرح النقد بشكل متعلق بما يجب أن يكون، محذّرًا من عدم الاكتفاء بالبحث عن كيفية نشوء واقع اجتماعي معيّن، لغةً وتاريخًا. وكيف يعمل نظام ما، وأي وظيفة يؤدي هذا النظام في الهيمنة السياسية القائمة؟ «ليست وظيفة المثقف أن يخبر الناس ما عليهم أن يفعلوا، فبأي حق يفعل ذلك؟... وظيفته ليست أن يصحّح إرادة الآخرين السياسية؛ فعبر التحليل الذي يجريه في مجاله يجب أن يجعل ما يُطرح كأنه واقعٌ مفروغ منه موضع مساءلة، وأن يزعج ما اعتاد عليه الناس، وكيفية تفكيرهم بالأشياء، وأن يبدد ما هو مألوف، وأن يعيد أَشْكَلة (من إشكال، وتعني تحويلها إلى إشكال- المؤلّف) القواعد والمؤسسات. وفي هذا يتحمل مهمة عينية كمثقف. أمّا تشكيل الإرادة السياسية، فلديه دور يؤديه فيها كمواطن»[8]. لا شيء يميّز المثقف في الدور السياسي الذي يؤديه؛ فهو يقوم بهذا الدور، إذا قام به، كمواطن. وقد أثبت فوكو ذلك شخصيًا؛ فمن يقرأ مقالاته شبه الصحافية التي كتبها في صحيفة **كوريرا ديلا سيرا** في الفترة ١٩٧٨-١٩٧٩ عن الثورة الإيرانية يجد مقالات سياسية عادية تفتقر برأيي إلى العمق، وقد كتبها بصفته مواطنًا كما يبدو. وما من سبب لترويجها إلّا طقوس عبادة النجوم في مجال العلوم الإنسانية، وصدمة المثقفين العلمانيين الفرنسيين من موقف فوكو المتفهم لدور الدِّين السياسي التحرري في بعض الحالات. ومرّة أخرى لن أفصل في هذا الموضوع، ولكن ما أريد هنا قوله يتلخص في ما يلي:

يمكننا أن نحترم مُبدعًا أدبيًا أو فنيًّا على تقنيّة إبداعه وجماليّتها، مثلما يمكن أن نحترم إبداعَ عالم أو غيره مع أخذ فرقيْن أساسين في الاعتبار: الفرق **الأول**، أنّنا قد نعتبر الجماليّة في حدِّ ذاتها صورةً مثاليّةً، ويعتبر مجرّد إنتاجها نقدًا للواقع؛ والفرق **الثاني**، يمكن أن نحترم هذا الأمر إذا لم يتحوّل إلى عدميّةٍ، بمعنى اعتبار القيمة هي اللاقيمة، واعتبار الحل هو انعدام القيم والمواقف، واعتبار السياسة الوحيدة الممكنة هي نقد السياسة. وقد أوقع التقليد النيتشوي عددًا من المثقّفين الذين غالبًا ما كتبوا بلغةٍ تبدو غيرَ عاديّة، أو للدّقة غير امتثاليّة non-conformist، ولكنها لا تتضمن نقدًا أو مواقف أخلاقية في الوقت ذاته. وقد تقود في النهاية إلى الامتثال لما هو قائم على علله، بحجة أنّ البدائل أسوأ، أو لأنّ الصراعَ ليس بين خيرٍ وشر، أو قبيح وحَسَن أو بين عدل

8 Michel Foucault, «The Concern for Truth,» in: Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, Translated by Alan Sheridan and Others; Edited with an Introduction by Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988), p. 265.

وظلم، وإنما هو بين «تمثّلاتٍ مختلفةٍ للقوة»، أو «لأن الصراع يدور في الحقيقة بين سرديّات مختلفة» وليس بين ظالم ومظلوم، أو بين «ثقافات متصارعة»، وليس بين محتل وواقع تحت الاحتلال. هكذا كان بعض اتجاهات الأفكار ما بعد الحداثية ضالعًا في إحلال السرديات محل علاقات الواقع، وغالبًا ما برّرت بذلك سياسات محافظة وغير نقدية في النهاية.

٤. المثقف والثورة

الثورة هنا هي الثورة السياسية التي تهدف إلى تغيير نظام الحكم بالتحرّك الشعبي من خارج الدستور. وبدايةً، وبما أن الأمر يتعلّقُ بالفرق بين الثّورة والإصلاح التدريجي لأي نظام حاكم، فسوف نحتاج إلى تمييزات أخرى للمثقفين. فالمثقّف العمومي الذي يميلُ إلى وضعِ أفكارٍ عامّةٍ لنظام أفضل، هو المثقّف الذي يميل فكره إلى الثّورة أكثر مما يميل إلى الإصلاح. ولا أقول إنّه يمَيل شخصيًّا إلى الثّورة، وإنّما أقول إنَّ فكره قابل للاستخدام في تبرير الثّورة، أكثر مما هو قابل للاستخدام في تبرير الإصلاح لأنّه يطرح تصوّرًا شاملًا مغايرًا للواقع. لقد كان هذا الأمر مصدر قوّة الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر، ولكنّه كان أيضًا مصدرًا رئيسًا للنقد الذي وجّهه إليهم في مرحلة لاحقة المثقّفون المحافظون من أمثال ألكسيس دي توكفيل في فرنسا وإدموند بيرك في بريطانيا.

نشير هنا إلى دور المثقّفين الذين شاركوا في الثورة الفرنسية ذاتها، وتشرّبوا هذه الأفكار التي سبقت الثورة، وميلهم عمومًا إلى مصادرة الثّورة وأخذها نحو اتجاهاتٍ راديكاليّة تتضمن حلولًا شاملةً تنذر الحداثة كلّها بما أسميناه لاحقًا الهندسة الاجتماعيّة. وفي أيّ حالٍ، تطوّر بين المثقّفين الفرنسيين مثقفون إصلاحيون قادوا الجمهوريةَ بالتدريج وعبر آلام مخاض طويلة نحو الديمقراطيّة. لكنني سأستخدم مثالَ النقاش الذي دار في حينه في تقويم الثّورة الفرنسيّة، والذي لا يمكننا بعده أن نعتبر المثقّف هو المثقّف الثوري أو النقدي فحسب. فقد نشأ مثقّف مسؤول ينتقد الثّورة من منطلقات قيميّة، مع أنها قيمٌ محافظة، وهي على نوعين: نوعٌ يبرر التمسّك بالنظام القائم ويعتبره في جميع الحالات أفضل من مخاطر الفوضى التي تتضمنها الثّورات. وقد يشبهه في بعض الوجوه الموقف الفقهي الكلاسيكي في التاريخ الإسلامي في سياق آخر تمامًا، «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم»، الذي يبرر ذاته بمصادر شرعية دينية. ونوعٌ آخر محافظٌ أيضًا يعتبر الحريّة قيمة، ولكنّه يعتبرها شرًّا، بل شرًا أعظم إذا جاءت من دون حكمة ومن دون فضيلة (Virtue). ومصدر الفضيلة والحكمة في حالة المجتمع هو تراكم الخبرة التاريخيّة والتقاليد والدّولة. هذا هو الموقف النقدي المحافظ(٩).

لا شكَّ في أن المؤرخ والمثقّف الملمّين بأوضاع بلادهما، كما في حالة إدموند بيرك وألكسيس دي توكفيل، لا يستحق الواحد منهما أن يسمّى مثقّفًا فقط، بل حتى مفكّرًا. وهو مفكر محافظ، ولكنه ليبرالي نقديٌّ، إذ يمكنه أن يدافع عن حقوق المواطن وحرياته، ولكنه يعارض الثّورة، ويعتبر أنّ النظام يجب أن يُنتقد وأن يصلح ذاته في إطار تراكم التقاليد والخبرات المتجسدة عمومًا في حكمة الدّولة. ويمكن القول إنّ فيلسوفًا مثل هيغل الذي سحرته أفكار الثّورة الفرنسيّة في بدايات إنتاجه، عاد وتبنّى مثل هذا الموقف، ليس كمبدأ كما في حالة بيرك، بل

٩ جعلت بنغوين عنوان مجموعة رسائل بيرك عن الثورة الفرنسية **شرور الثورة** مع عنوان فرعي هو: **ما هي الحرية من دون حكمة أو فضيلة؟ إنها أعظم انواع الشرور**. انظر: Edmund Burke, *The Evils of Revolution*, Penguin Great Ideas; 45 (London: Penguin, 2008).

وهي مختارات من كتاب *Reflections on the Revolution in France* من سنة ١٧٩٠.

كخلاصة لمسارٍ تاريخي؛ فهو لم يهاجم الفلاسفة الفرنسيين كما فعل إدموند بيرك وتوكفيل، بل رأى فيهم مرحلةً مهمة وثورة ضرورية في مسيرةَ العقلِ ونضجه.

هنا يمكننا أن نضع تمييزًا تاريخيًا بين مفكّريْن عاشا في الجامعة ذاتها، ودرّسا في جامعة برلين نفسها؛ أحدهما الفيلسوف آرثر شوبنهاور، والآخر هيغل ذاته. كان موقف شوبنهاور من الثورة الفرنسية سلبيًا بالمطلق، وكذلك كان موقفه من تأثيرها في المثقفين الألمان. ففكره كان تشاؤميًا في جميع ما يتعلق بطبيعة البشر، ومن حيث إنه لا يمكن أن ينشأ نظام أفضل، وإن جميع الأنظمة السياسية والفكرية هي تعبيرات عن إرادة القوة. ولكن حكم العامة قد يكون الأسوأ. أمّا هيغل، فاعتبر الثورة الفرنسية خطوة كبرى في تحقيق الحرية بمعناها السالب أو المجرد، واعتبر أن الدولة هي تجسيد الحرية، وامتحان الثورة في سبيل الحرية يكون في تجسّدها في الدولة. والدولة المستنيرة من نمط بروسيا عصره أمكنها تحقيق ذلك من دون ثورة.

كان شوبنهاور مثقّفًا متشائمًا أدت أفكاره عن إرادة القوة (بدلًا من العقل) كأساس للوجود إلى عدميّة نيتشه. ولا يحق لنا القول إنّ المثقّف هو ذلك الذي لا بدّ أن يقف إلى جانب الثّورة أو ذلك الذي يتخّذ نقده صيغًا ثوريّةً، مع أنّ فئة المثقّفين عمومًا تميل إلى رفع قيمٍ مثل الحريّة والعدالة الاجتماعيّة فوق قيمٍ مثل النظام والتقاليد وإرث الآباء والأجداد.

كما يمكن بسهولة تفصيل تصنيف لـِ«المثقف الإصلاحي» الذي يحاول أن يؤثّر في اتجاه تقديم التغيير عبر تسويات مدروسة، ويساوم في سبيل تغيير النظام من داخله، وليس عبر كسره بالثورة في ما شاع عربيًا تحت صيغة «تجسير العلاقة بين المثقف والسلطة». وينجح هذا المثقف الإصلاحي في حالة أنظمة تستنتج ضرورة الإصلاح، والتكيف مع حركة التاريخ من أجل البقاء من دون حجز التطور. لكن المثقف الإصلاحي يصل الى طريق مسدود في نظام الاستبداد المطلق، فيضطر إلى أن يختار ما بين الموقف المحافظ والثوري... فتعود هذه الثنائية لتفرض ذاتها. وقد يختار بعضهم العدمية ويحوّلها إلى قيمة هربًا من الخيارين الصعبين أعلاه.

أمّا ما أفتقده في حالة الثّورات العربيّة فهو الاثنان: المثقّف الثوري الذي ينظّر لحالة الثّورة، وبما أنّه ينظّر لها فإنّه إذا ما وقعت ينضم إليها (معنويًا على الأقل إذا لم تتوافر لديه القدرة على الانخراط فيها بشكل مباشر). وهو يفعل ذلك من منطلقات ثلاثة: **الأول** تحليلي نظري إذا استنتج أن تحليل واقع النظام السياسي لا يسمح بالتغيير التدريجي الإصلاحي من دون ثورة. فالمثقف النقدي ليس هاوي ثورات، وهو يدرك المخاطر الكامنة فيها، وهدف نقده ليس الثورة، بل التغيير نحو نظام أفضل، بمعنى أكثر عدالة؛ **والثاني**، لأنّ الثورة على نظام الاستبداد هي فضيلة ضدَّ الظلم؛ **والثالث**، كي يكون قادرًا على التأثير في الثورة ذاتها. وحين ينضم المثقف إلى الثورة يتخذ منها مسافة نقدية. ويصحّ هذا بالطبع على المثقف الذي لا تشكّل الثورة في ذاتها قيمةً بالنسبة إليه. وأنا لا أشك في حماسة المثقف الذي يعتبر الثورة ذاتها قيمة، ولكنني أشك في مستوى ثقافته، وحتى في مواقفه الأخلاقية. فالموقف الذي يقدّس الثورة بما هي فعل هدم، قد يؤدي إلى الفوضى وإلى ارتكاب الجرائم.

المثقف الثوري يحافظ على مسافة نقديّة، ليس من النّظام فحسب، بل من الثورة أيضًا. فهو يملك الجرأة الكافية، ليس لمواجهة النّظام فقط، وإنما لنقد الجمهور أيضًا، مع أنّ ممارسة النقد الثاني في ظرف ثوري مهمةٌ أصعب معنويًا من نقد النظام الحاكم. وقد يتحوّل المثقف الثوري إلى «خبير» في خدمة الثورة، أو إلى ناشط بين المثقفين، أو «إعلامي» في خدمتها. وصحيح أن هذا العمل المدفوع بدوافع أخلاقية يتميّز من العمل التخصصي الذي يقوم به في الحياة اليومية، ولكنه، مع ذلك، يتضمّن جانبًا تخصّصيًا أداتيًا. ولا بد أن يرتفع المثقف حتى عن دوره

(وليس أن يترفع عن ممارسته) كي يكون قادرًا في اللحظة الملائمة على أن يقوم بدوره كمثقف. المثقف في خدمة الثورة يقوم بعمل نبيل، فهو «خبير» يوظّف خبرته في خدمة ما يؤمن به. ولكن للقيام بدور المثقف يجب أن يكون المثقف نفسه قادرًا على الارتفاع بنفسه عن هذا الدور النبيل، وأقصد أن يكون قادرًا على اتخاذ مسافة من الثورة لتقويمها نقديًّا من منظور عام، ومن منظور عمومي في الوقت ذاته. وبكلمات أخرى ألّا ينسى ما يؤمن به من قيم في خضم العمل والنقاش في شأن الأدوات الملائمة لتحقيق ما يؤمن به. فلا يجوز مثلًا أن تقتصر المهمة على قول «ما يخدم الثورة» والامتناع عن قول «ما لا يخدمها»، إذا غابت أهدافها، أو بدأ المثقف يرى من زاوية نظره القيمية أن الثورة تبتعد عن الأهداف والمنطلقات التي دفعته إلى تأييدها.

مثلما أفتقدُ المثقّف الثوريَّ، كذلك أفتقدُ، في خضم السجالات في شأن الثورات، ذلك المثقف المحافظَ الذي يشرح لنا ضرورة الحفاظ على النّظام وإمكانات التغيير القائمة فيه، والحكمةَ القائمةَ في الدّولة والتقاليد التي تستند إليها.

ويبدو لي أنَّ الغياب في هذه الحالة ليس مصادفةً، إذ لا توجد دولةٌ بهذا المعنى الذي يجسد التقاليد الوطنية لشعب من النوع الذي جعل بيرك ينتقد المثقفين الفرنسيين على تجاهلها، وعلى الجهل بالإمكانات الكامنة في النظام الذي يقوم عليها، ولا من نوع «الاستبداد المستنير» الذي رأى فيه هيغل أوّل تجلّيات العقل المطلق قبل الدِّين والفلسفة مباشرة، ولا بالمعنى الذي يمكّن ليبراليًّا محافظًا من الحياة في كنف هذا الاستبداد والدفاع عنه، فضلًا عن أن يشكل دفيئة لنشوء هذا الكائن الذي نسمّيه الليبرالي المحافظ.

ليست الدّولة العربيّة دولةً بهذا المعنى، فهي لا تستند إلى تقاليد في إدارة الكيان السياسي للمجتمعات، ولا إلى تراث ثقافيٍّ وتقاليد عريقة تتجسد فيها. ربما كان من الممكن أن تنشأ مثل هذه الدّول على أساس الجمع بين الأمّة المواطنية وتقاليد الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ولكنَّ الدولة سقطت في براثن الأنظمة، وأصبحت تتبع النظام بدلًا من أن يتبع لها النظامُ، ملكيًّا أكان أم جمهوريًّا. هذا عدا مسألة شرعية الدولة، والصراع بين الأمة والدولة الذي استقطب كثيرًا من منظّري الأمة (العربية أو الإسلامية) في مقابل قليل من منظّري الدولة. **ومن هنا لم ينشأ منظّرو دولة محافظون، بل منظرو أمّة في مقابل منظّري أنظمة**. والأنظمة هزيلة لا يلبث منظّروها أن يكتشفوا أنّهم موظفون في خدمة جهازٍ أمني، أو في خدمة سياسي أو حزب حاكم، أو حتى عند أحد أقارب السياسيين أو قادة الأجهزة الأمنيّة[١٠].

أمّا المثقّف الثوري، فقد وُجد بكثرة عربيًّا في مرحلة انتشار الأيديولوجيات، ولا سيّما أيديولوجيات اليسار التي عظّمت من لفظ ثورة وثوري، والأيديولوجيات القوميّة بأنواعها، وحركات العسكر الانقلابية التي كانت تُسمّى ثورات و«تنشئ مجالس قيادة الثورة». وانسجم التنظير الثوري مع فكر اليسار ومزاج حركات التحرر

١٠ أحذّر هنا طبعًا من احتساب جمهورٍ غفيرٍ من الكتّاب غير المثقّفين المدافعين عن الأنظمة والأجهزة ومثيري الشائعات للنيل من خصومها بأنواعهم. فهم على كثرتهم المدهشة ظاهرة أنثروبولوجية تستحق المناقشة والبحث، ولكنهم لا يدخلون في أي تعريفٍ للمثقّف عندي، بل هم أشبه بـِ«الإعلامي البلطجي» أو الأزعر أو «الشبّيح»، أو غيرها من إبداعات الأنظمة في مواجهتها لخصومها مؤخرًا. إنّهم «الشبّيحة الإعلاميون» بلغة الثورة والسياسة السورية القاسية التي لا ترحم. وحبّذا لو بقي لفظ الشبّيح على أصله اللبناني في وصف الشخص الاستعراضي المتباهي برجولته الشرق-متوسطيّة، الفهلوي الذي لا يجد حرجًا في إبراز مفاتنه الجسديّة والشطارة الفهلويّة، فقد وُجِد دائمًا مثل هؤلاء الإعلاميين والإعلاميّات أيضًا. ولكن ما أقصده هو تحوّل المصطلح إلى وصف الأوباش من أعضاء الميليشيات شبه المنظّمة الذين يمارسون أعمال القتل والاغتصاب والتعذيب، إمّا للردع والإرهاب غالبًا، وإمّا للساديّة والتمتع بالعنف أحيانًا. وقد نشأت فئاتٌ واسعةٌ نسبيًّا من الناطقين في الإعلام المكتوب والمرئي والمسموع يتحلّون بهذه الصفات في مجالهم، وذلك بقتل الشخصيّة بدلًا من قتل الشخص، وإثارة الشائعات والافتراءات التي تمس بالسمعة بدلًا من التعذيب والاغتصاب. هؤلاء ليسوا مثقّفين، ولا ثوريين، ولا محافظين، بل مجرّد أوباش.

الوطني في العالم بعد الحرب العالمية الثانية. وقد ترجم العرب أكثر مما أنتجوا «فكرًا ثوريًا» يساريًّا وعالمثالثيًّا في تلك المرحلة. لكن الساحة لم تخلُ من منظّرين عرب ثوريين، كما أن السجون العربية ازدحمت بالمثقفين النقديين المتهمين بالتنظير للثورة وقلب نظام الحكم، نقديًا يساريًا أكان التنظير أم قوميًا، وسواء كانت مواقفهم ثورية أو مجرد إصلاحية.

قامت الدولة بتحويل عدد كبير من الأكاديميين الى خبراء، فاستوعبتهم في أجهزتها من دون الإمكانات النقدية التي كانت كامنة في ثقافتهم ومواقفهم. لكنها في حالات قوتها وتراجع الحركة الشعبية كانت قادرة أيضًا على استيعاب مثقفين نقديين كيّفوا أنفسهم للعمل في أجهزتها. أمّا من استعصى على الدولة احتواؤهم، فقد كان لمنظمات الأمم المتحدة ومؤسساتها، وكذلك ما سمّي في العقود الأربعة الأخيرة بـ«المنظمات غير الحكومية» شأن في تحويلهم إلى خبراء. وأتاح لهم هذا الاحتواء الاحتفاظ بوهم المثقف العمومي المستقل عن الدولة، غير أنهم تحوّلوا في الواقع إلى خبراء، ولكن في منظمات دولية.

ما يهمني هنا هو أن التنظير الثوري، بغضّ النّظر عن رأيي فيه، استمّر طويلًا من دون ثورات، وفقد مكانته في الرأي العام وفي الشارع لأسباب عديدة، حتى بات لفظ ثورة لفظًا مثيرًا للسخرية؛ إذ إن فشل الشيوعيّة في أوروبا، واستهلاك هذه الكلمة في الانقلابات العسكريّة وبعض حركات التحرر التي تحوّلت إلى دكتاتوريات، لم يُفقِد كلمة ثورة بريقها فحسب، بل أفقدها مضمونها أيضًا، وتحوّلت إلى مفردة ميّتة في خزانة اللغة الحزبية.

إن الثورة الوحيدة التي نشبت في هذه الأثناء في الفضاء الإسلامي هي الثورة الإيرانية التي ألهبت خيال الإسلاميين. وحوّل فشل المشروع القومي واليساري بعد سنة ١٩٦٧ عددًا من المثقفين العلمانيين الى الإسلام، وهو ما أنتج المثقف الإسلامي الثوري الجديد. وساهمت الثورة الإيرانية في تعميق هذا التحوّل. حتى تلك الفترة، اقتصرت كلمة مثقّف على العلمانيين، ولكن ليس بعد أن نشأت ظواهر واتجاهات مثل محمد عمارة وطارق البشري وعبد الوهاب المسيري وحسن حنفي وغيرهم من المثقفين الإسلاميين الذين لا يمكن تصنفيهم مجرد إسلاميين حركيين، فهم مثقفون بالمعنى الحديث (أو العلماني اذا شئتم).

حين نشبت الثورات العربيّة لم يتعرّف المثقف الثوري إلى نفسه فيها، فهي لم تخرج بقرارٍ من عصبةٍ حزبيّة يشارك فيها مثقّفون حزبيون، ولا كان دليلها كرّاسًا ثوريًّا مثل **البيان الشيوعي**. وفي رأيي، إنَّ خيبة أمل المثقّف هنا متعجّلةٌ ومبالغٌ فيها، فلم ينعدم تأثير المثقفين في الثورة العربية، إذ سبقتها صيرورة ثقافيّةٌ طويلة ساهم فيها المثقّفون الديمقراطيون، وساهمت في تبلور هذه الثّورات ونشوء خطابها المميّز. وإن فئات قارئة ومطلعة كانت في صلب هذه الثّورات، ولا سيّما في أوساط جيل الشباب المثقّف الذي تأثر بتجارب عمليّة وبقراءة مثقّفين نقديين محليين وعرب والاستماع إليهم، خصوصًا مع ظهور معارض الكتب، والكتب المنشورة على الإنترنت، وكسر احتكار المعارف والتحكم فيها، وخرق جميع أشكال الرقابة السلطوية التقليدية جرّاء ثورة الاتصالات ووسائل الإعلام الإخبارية الفضائية. وليس صحيحًا أن الثّورات العربيّة قامت من دون مثقّفين، ولكن مشكلة المثقّف الثّوري أن لديه صورةً مسبقةً عن كيف يجب أن تبدو الثّورة.

الثورة، وما أدراك ما الثورة! هي فعلٌ في التاريخ؛ لأنّها واقعٌ راهنٌ ماديٌّ محسوسٌ، بات يجري أمام أعيننا ساعةَ حصوله، بعد أن تجانست أزمانُنا، وتزامنت تجاربُنا بفضلِ الإعلامِ وغيره. وهي في الوقتِ ذاتِهِ فعلٌ يقع خارج التاريخ، لأنّها تكسر تسلسلاته السببيّة، وتقطع صيرورته التي تذوب فيها الذّات في الموضوع. إنّها من اللّحظاتِ النّادرةِ التي تتصرّف فيها مجموعاتٌ من المواطنين مدفوعةً بحريّة الإرادة، فتحوِّل النّفيَ إلى فعلِ تحدٍّ للنِّظامِ القائمِ،

حتى لو كان الثّمن هو الموت. هي اللّحظةُ التاريخيّةُ والفعلُ الجماعيُّ المحيِّران لبعض المثقّفينَ والمحلِّلينَ؛ إذ يجعلانهم يحمِّلون الثّورة ذنبَ عدم توقّعِهم لها، أو ينفون عنها هذه الصِّفةَ حتّى لا تكون ثورةً لم يتنبأوا بوقوعها، وتصبح فعلًا عشوائيًّا اعتباطيًّا لا يمكن توقُّعُه بحكم تعريفه... والحقيقة أن من غير الممكن توقّع الثورات الشعبية العفوية بحكم تعريفها. لكن عددًا من المثقفين العرب شخّصوا حالة الانسداد، كما شخّصوا سؤال المرحلة المقبلة على أنه سؤال طبيعة الأنظمة، وأن لا بد من طرح مسألة نظام الحكم، ويفضّل بالإصلاح، وإن استحال الإصلاح فبالثورة. وهذا في حد ذاته كثير. والنزعة إلى تقزيم دور المثقفين العرب قبل الثورات هي نزعة مغرضة وذات أهداف سياسية شعبوية تخدم حركات سياسية فاجأتها الثورات، لكنها سارعت إلى الانضمام إليها وحصد نتائجها، مقزّمة دور المثقفين الذين انتقدوا الأوضاع السابقة، ويمكنهم أن ينتقدوا هذه الحركات أيضًا.

أمّا على مستوى الحكم القيميِّ، فالثورة هي فعلٌ رافضٌ للظّلم؛ لا يجوز الحيادُ في شأنِه، والانحيازُ إليه هو من بابِ الفضيلة. من هنا، فإنّ جميع من انتظر هذه اللّحظةَ، هو ذلك المنحازُ إليه. إنّ موقفَ المثقّف من الثورة مختلفٌ؛ فهناك المثقّف النّقديُّ الذي يتردّد في الانحيازِ إلى الثّورة، وهو غاضبٌ يشعر بالمرارة، ربّما لأنّ الشّعبَ لم يستشره، أو لأنّ حركة الشّباب المستعدِّ حتّى لملاقاةِ الموتِ قد أفقدَتْه تميُّزَه النقديَّ الذي كان يُعَدُّ بطولةً في إطار النِّظامِ القائم. إنّه المثقّف الذي يغارُ من الجمهور الذي توجّهَ إلى الثّورة مباشرةً من دون المرور بمراحل النقد المعهودَةِ. وهذا وضعٌ جديدٌ لا يخلو من المخاطر. وهي المخاطر التي تجعل بعض المثقفين يخاف من الجمهور. وينظّر بعض الثوريين إلى الشعب كأنه كائن ميتافيزيقي، ولكن حين يخرج الشعب الفعلي العيني إلى الشارع، فإنهم يخافونه.

أمّا المثقّف الذي يعادي الثّورة، فلا يفعل ذلك تأييدًا للظّلم (ومن الذي يعترف بتأييده للظّلم؟)، بل لأنّها مؤامرةٌ. وشأنها شأن أي مؤامرةٍ، لا تتّضحُ خيوطها الخفيّةُ إلّا لاحقًا، وليس في إمكانه الآن إلّا تقديرها لنا بالتّخمين والمضاربة، ناشرًا في طريقه اللّاعقلانيّةَ والجهلَ والإسفافَ حيثما حلّت أقوالُهُ. وهو بذلك يخون وظيفته؛ فحتّى المثقّف المحافِظ، إنّما يدافع، كما بيّنا، عن قيم محافظةٍ مثل النِّظام والتّقاليد، ولا يكتفي بنشر الشّائعات. أمّا مثقّفو الأنظمةِ في زمن الثورات، وفي أثناء وجودِ الشعب في الشارع، فليسوا مثقّفين محافظين حتى، بل هم يعبِّرون عن ثقافةِ الأجهزةِ الأمنيّةِ على رثاثتها. ودلالة المثقف التي نستخدمها في هذا النص لا تنطبق عليهم، أو لا تعود تنطبق عليهم فور اضطلاعهم بهذا الدور.

يبقى امتحانُ المثقف النّقديِّ كامنًا في عدمِ الانزلاقِ إلى رفض التعامل مع الثّورة كثورة لأنّها فاجأتْه، أو لأنّها لم تُفصَّلْ على مقاسه أو على مقاس توقُّعاته من جهةٍ، وفي عدم التورّط في إصدار أحكامٍ رومانسيّةٍ على الثّوار من جهةٍ أخرى؛ حتّى لكأنّ المشهد يتألّف من أخيارٍ في صراعٍ مع الأشرار. ليس المظلومون أخيارًا بالضرورة، ولا يتألف نظام حكم ظالم من أشرار بالضرورة.

الثّورة هي تلك اللّحظةُ التّاريخيّةُ التي تتحدّى فيها إرادةُ الشّعبِ الحرّةِ نظامَ الهيمنةِ والسّلطةِ وأدواتِ السّيطرةِ والتسلط الذي تكرِّسه من خارج دستورها وقواعد لعبتها. هي تلك اللّحظةُ التي لا يعود فيها الشّعبُ مجازًا على ألسنة المثقّفين ورمزًا في أذهان نقّاد الأنظمة، بل يصبح واقعًا فعليًّا عينيًّا نسبيًّا، له لونٌ وطعمٌ ورائحةٌ وعرَقٌ ودمٌ، يُخرِج في الثّورة أفضلَ ما فيه، وقد يُخرِج في الثّورة أيضًا أسوأ ما فيه. هذا إذا تحوّلتْ الثّورة إلى حالةٍ من النّفي، أي حالةٍ من غياب الدّولة. ويكمن التحدي في رؤية عدالة فعل الثورة، وفي فهم الوظيفة التي تؤديها في التغيير السياسي والاجتماعي، والمخاطر الكامنة في فعل نفي الدولة كحالة فوضى إذا لم تقده قوة اجتماعية منظمة، وإذا لم يكن المجتمع السياسي (والمجتمع المدني أيضًا) قويًا بما فيه الكفاية للتوافق على البديل من النظام القائم.

لا يكون الحكمُ القيميُّ على الثّورة واقعًا محسوسًا ملموسًا يجب فهمُه والتّعاملُ معه، بل يكون بالانحياز إليها على اعتبار أنّها فعلُ حريةٍ ضدَّ الشرّ الكامنِ في الظّلم، أو بالانحياز ضدّها في موقفٍ محافظٍ يعدُّ الحفاظ على النّظام قيمةً أسمى من الحريّة. ونحن نرى الانحيازَ إلى حركة المظلومين فضيلةً. ولكنّ شعرةً فقط تفصِل اعتبارَ انتفاضة المظلومين ضدّ نظام الظّلم خيرًا ضدّ شرٍّ عن الحكم على المظلومين بأنّهم أخْيارٌ ينتفضون ضدّ الأشرار. ليست الثّورة صراعًا بين الأشرار والأخيار، ومن يصنِّف طرفيها بهذا الشّكل يرتكب عدّةَ أخطاءٍ قد تتحوّلُ إلى خطايا. فهو يحمِّل المظلومين أكثرَ من طاقتهم، ولا يصبحُ قادرًا على فهم التّجاوزات والأعمال المشينة، ولا حتّى الجرائمَ التي تُرتَكب خلال الثّورات، وهذا خطأٌ. كما أنّه لا يصبح متجرّئًا على نقدها وإدانتها حين يشخّصها، وهذه خطيئةٌ للمثقف العمومي. وعلاوةً على ذلك، فإنّه يُعمِّمُ هذا الحكمَ شبه التكفيري على النظام مع الجهل بطبيعةِ الأنظمة وبنيتِها وكيفية تغييرها والحفاظ على استمرارية الدولة، ويسير في اتّجاهٍ خطِرٍ هو تغيير الأفراد العاملين فيها، وكأنّ ذلك تصفيةٌ للأشرار من دون تغيير طبيعة النّظام بالضّرورة، وهذه وحدها خطيئة.

هنا أيضًا تنشأ عدّةُ إشكاليّاتٍ؛ فالثّورة على الظّلم تعني تفكيكَ نظامِ الظّلم، وليس التخلُّصَ من أفرادٍ فحسب، ولا التخلّص من جميع أفراد جهاز الدولة بالضّرورة. وهذا مرتبطٌ بتضييق تعريفنا للنّظام وتوسيعه؛ فهنالك فرقٌ بين تأدية وظيفةٍ عموميّةٍ في إطار نظام ظلم، وارتكاب الجرائم بما هي وظيفةٌ عموميّةٌ. كما أنّ هناك فرقًا بين تبرير القرار بعد صنعِه، وعمليّةِ صنع القرارَ في هذا النّظام. أمّا صنّاعُ القرار -وإن كانوا في بعض الحالاتِ أسرى بنيةِ إطارِ نظامٍ محدَّدٍ بغضّ النّظر عن نيّاتهم- فإنّ الثّوراتَ لا تسامحهم على ذلك، وهذه مأساتهم الشّخصيّة التي لسنا اليوم في صدد الخوض فيها. وعلى المثقف أن يصنع هذه التمييزات، وأن يبيّن أن الوجود في السجن لمدة طويلة يؤهل شخصًا للتكريم، ولا يؤهله بالضرورة لقيادة دولة، وأن كون شخص قام بوظيفة عمومية في خدمة بلده حتى في زمن الاستبداد يعني أنه ليس مناضلًا ولا معارضًا، وقد يعني أنه انتهازي، ولكنّ هذا لا يجعل منه مجرمًا أو شريرًا، إلّا إذا كان مجرمًا فعلًا.

ربما ننزلق في لحظات النّشوةِ والزّهو بعد خروج الشّعب متحدّيًا مطالبًا بحقوقه بعد طول صمتٍ واستكانةٍ، وقد نغرق في رومانسيّةٍ تجعل الثّوار أولياءَ وقدّيسين، وهم ليسوا كذلك؛ فهم يخرجون إلى الثّورةِ لحظة الإرادةِ الحرّة تلك، وهم نتاجُ الثّقافةِ والاجتماع والاقتصادِ في ظلّ نظامِ الحكم القائم. إنّهم نتاج قيَمِهِ السّائدة. وأنظمة الاستبداد الفاسدةِ التي تحكم فتراتٍ طويلةً تُفسِد المجتمعاتِ. والثّوّارُ هم نتاجُ تلك المجتمعاتِ، وهم أيضًا نتاجُ تحدّي النّظام. ولكنّ التحدّي بالنّفي لا يعني بالضّرورةِ نشوءَ أخلاقٍ وقيم جديدةٍ. ويكمن دور المثقف العمومي في نقد الثقافة والقيم السائدة والناتجة من هيمنة ثقافة الاستبداد، وفي التثقيف على قيم الثورة كتحرر من الاستبداد.

تكمن في تقديس «الجماهير» والثوار شعبوية من نوع خطِر. هذا التقديس لا يكتفي بنفي الجرائم المشينة عن الثوار، بتبريرها، أو بتحميلها الآخرين، بل يؤسس لعدم التسامح مع الرأي الآخر إذا كان نقديًا تجاه الثورة، ويؤسس لنشوء فئة تدّعي تمثيل الجماهير عبر الخطاب الشعبوي، وتؤسس كي تكون هذه الفئة ناطقة باسم الثورة، ثم قد تدّعي، وغالبًا ما تدّعي، الوصاية عليها. والأخطر من هذا كله أن الشعبوية قد تؤدي في نظام ضعيف إلى الانزلاق نحو الفوضى، وبالتالي تأسيس المزاج الخائف من انعدام الأمن الذي قد يحنّ إلى الدكتاتورية.

لا تنتهي مهمة المثقف الثوري مع تفجّر الثورة، بل تصبح أكثر تعقيدًا، وأكثر أهمية في الوقت ذاته. ولكن الوعظ من خارج الثورة لا يكفي؛ فمن دون الانحياز إلى الثورة، وفي ظل إطلاق الرصاص على الثائرين على الاستبداد،

لا يتفهّم أحدٌ النقد كتمرين ذهني مثلًا، بل يتم التعامل معه كهجوم من معسكر النظام. إن الطريق الوحيد لنقد الثورة والاضطلاع بدور المثقف العمومي تجاهها، هو اتخاذ موقف حازم إلى جانبها.

٥. عن الدور

إذا أدرك المثقف العمومي بعقله وثقافته تلك الإمكانات التاريخية الكامنة في الثورة العفوية على الاستبداد، وإذا رأى أنها تمثّل حالة من الانتفاض على الظلم، فقد ينحاز إليها على الرغم من مخاطر كونها عفوية. ويبدأ موقفه كمثقف في بلورة الأمل الكامن في الثورة، أي بمحاولة صوغ قيمها التحررية، وبنقد الظواهر التي تستحق النقد، ونقد استعصاء التنظيم، وعراقيل التحوّل الى الدولة. وهذه كلها أدوار عامة يمكن أن تتحول إلى مجرد وعظ. ومن هنا لا بد من تعيينها في سياقها، أي فهم الصعوبات التي تواجهها القوى التي يتم انتقادها، والتي ترفض الوعظ الأخلاقي اذا لم ترافقه اقتراحات محددة في شأن البدائل. وهذا بالذات ما يحاول أن يتجنبه المثقفون الذين يكتفون بالنقد، ويرون أن تقديم البدائل ليس من وظيفتهم، وهذه عبارة تتكرر ولا دليل على وجاهتها، ويمكن أي مشارك في الثورة أن يردّ عليها بأنه هو أيضًا لا يرى أن وظيفته الاستماع إلى وعظ أخلاقي، أو إلى نقد يجهل الظروف.

تكمن المهمة الحقيقية بعد الثورة في صوغ البدائل من الوضع القائم، وهذه بالطبع ليست وظيفة مثقف واحد؛ وفي التنبيه إلى الأسئلة الحاسمة التي لا يمكن من دونها تجاوز حالة الاستبداد؛ وهي الأسئلة عن العدالة الاجتماعية وتحديات الفقر والتنمية، والأسئلة عن قواعد المؤسسات الديمقراطية ومبادئها بما فيها الحقوق السياسية والحريات؛ وتلك التي تتناول قضايا السيادة الوطنية والتواصل العربي.

هذه هي الأسئلة المهمة بعد الثورات الشعبية غير المنظمة والتي لم تطرح برامج. وهذه مهمة مختلفة تمامًا عن الانحيازات الحزبية في هذه المرحلة. ولا عيب في تحزّب المثقف، بل العيب في لامبالاته. لكن المرحلة الحالية تتطلب من المثقف الديمقراطي موقفًا منحازًا إلى الديمقراطية والمواطنة بغرض ترسيخ مبادئها قبل الانحياز إلى حزب من الأحزاب (وهو موقف يمكن أن يتبنّاه المثقف العمومي داخل الأحزاب ذاتها) ولا سيما حين يحتدم التنافس الحزبي قبل الاتفاق على مبادئ الديمقراطية والتزامها، وحين يحتدم هذا التنافس إلى درجة تغييب الوعي بأن مرحلة الانتقال الى الديمقراطية هي مهمة وطنية تجتمع عليها قوى سياسية عديدة وليست مهمة طرف لوحده، أو حزب بعينه.

سبق أن بيّنّا أن الدولة العربية لم تُتح مجالًا للمثقف المحافظ، فهي لم تقم على تقاليد الدولة العريقة، وعلى تقاليد الشعب والدِّين كمصادر للشرعية والأخلاق والحكمة السياسية. فقد حاربت الدولة هذه القوى التقليدية لأسباب مختلفة. وكانت النتيجة، من دون طول تحليل، أن الثورات وجدت قوى أهلية وتقليدية ودينية فيها وإلى جانبها ضد الأنظمة. وكان ذلك من عناصر قوة هذه الثورات. ولكن هذه القوى قد تحاول أن تفرض فكرًا محافظًا وشعبويًا في الوقت ذاته. وهذا في حدّ ذاته مركّب مناقض لأي مشروع نهضوي تحرري كبديل من الاستبداد. لقد واجهت كثيرًا من الثورات ثورةٌ مضادة من القوى القديمة التي استعادت نفوذها (حتى بالتدخل الأجنبي أحيانًا)، ولكن الثورة العربية، بسبب عفويتها وظروفها الخاصة، قد تواجه الثورة المضادة من القوى القديمة، والثورة المضادة لمبادئها ومنطلقاتها من داخلها. وهنا ترتسم وظائف المثقف العمومي وأدواره بعد الثورات بشكل أوضح.

معزوز عبد العلي *

مدارات التسامح

تحفر هذه الورقة في الطبقات التاريخية والفلسفية-السياسية التي ساهمت في بناء مفهوم «التسامح» في السياق الغربي، من دون أن تخوض في المعضلات والمخاطر التي تستدعيه في العالم العربي. وهي تتقصّى الجذر اللاهوتي لمفهوم التسامح عند أُغسطين الذي نقله عنه مارتن لوثر، ومفاده الصبر على المارقين من الدّين وانتظار عودتهم إلى جادة الصواب والدّين الحقّ. كما تتقصى بداية تبلور المفهوم في سياقات مختلفة -مرسوم نانت في فرنسا، ومعاهدة الديانة في الأراضي الواطئة، وإعلان التسامح في إنكلترا- كانت مقدمات وإرهاصات لميلاد فكرة التسامح الديني والعقيدي والبداية الفعلية للفصل بين الدائرة العمومية والدائرة الخصوصية، وذلك قبل الانتقال إلى اتّخاذ المفهوم أصولًا سياسية وفلسفية مع فلاسفة القرن الثامن عشر، خاصةً جون لوك في رسالة في التسامح، حيث جرى الصَّوغ العلماني لمفهوم التسامح في علاقة وثيقة بالمذهب الليبرالي: الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية؛ حيادية الدولة تجاه المعتقدات؛ تصوّر فضاء محايد لا يخضع لتدخّل الدّين والمعتقد، هو فضاء الحرية.

بيد أنَّ الورقة لا تتوقف هنا، بل تتعدّاه إلى تناول القراءة المعاصرة، ما بعد الحداثية، لمفهوم التسامح واستكشاف حدودها وآفاقها من خلال وضع مثالها الأبرز، المفكّر الجماعويّ مايكل والزر، إزاء ممثّل جديد للمقاربة الليبرالية هو جون راولز. ففي حين يخرج والزر من الدلالة اللاهوتية لمفهوم التسامح وينتقد المقاربة الليبرالية التي تقول بكونية هذا المفهوم، ويرى أنه ليس ثمة بُعد كوني لمفهوم التسامح بل أنظمة متسامحة أو تسامح بحسب أنظمة مخصوصة، وأنَّ مفهوم التسامح لا يعلو على شروطه التاريخية وسياقاته المحددة، الأمر الذي يقوده إلى استقصاء المدى الذي تبلغه إجازة الاختلاف الراديكالي والتسامح تجاه الغيرية المفرطة في العالم الجديد الذي هو أرض هجرة ومهاجرين وتعدد ثقافي، فإنَّ جون راولز يعاود الدفاع عن كونية التسامح التي يستمدّها هذه المرّة من الحرية ذاتها، حيث لا سبيل إلى التضحية بالحرية إلّا في سبيل المزيد منها.

لا يزال مفهوم التسامح (Tolérance) راهنًا رغم انصرام أربعة قرون على مرسوم نانت (Edit de Nante) الذي سنَّه ملك فرنسا هنري الخامس، وأنهى الحروب الدينية في أوروبا نسبيًا، خصوصًا مع

* أستاذ الفلسفة في جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية في نمسيك، الدار البيضاء- المغرب.

تصاعد التعصب واللاتسامح (Intolérance) في مناطق مختلفة من العالم في ما يخص حرية الاعتقاد والتعايش السلمي والعيش المشترك. نُحِت مفهوم التسامح تدريجيًا، فاكتسى في البداية طابعًا دينيًا لاهوتيًا، لكنه اتخذ في ما بعد لبوسًا سياسيًا، واصطبغ بصبغة مدنية، واتّخذ أشكالًا شتى ودلالات عدَّة، نحوية ودلالية ولسانية، وسُمِّي تسميات أخرى أو اقترن بها، مثل الاحترام أو الاعتراف المتبادَل، أو الحياد الذي يوحي به لفظ «عَلْمانية». وفي البداية أقترح الحفر في الطبقات التاريخية التي ساهمت في بناء المفهوم وتشكّله.

أرمي في هذا البحث إلى مساءلة هذا المفهوم فلسفيًا، مع التعريج على مخاضه بأشكاله اللاهوتية والسياسية والمدنية بدءًا من جون لوك، ووصولاً إلى المناقشات الليبرالية والجماعوية في الفكر السياسي الأميركي المعاصر. ونحن، إذ نستقصي المفهوم في دلالاته المتعددة والمتشابكة، لا تغرب عن بالنا المعضلات المذهبية والمخاطر الطائفية في أصقاع العالم، خاصة في عالمنا العربي، غير أنَّ الحدود التي رسمناها للبحث تجعل من المتعذر الخوض في تلك المعضلات والمخاطر التي تحتاج وحدها إلى بحث آخر موسَّع.

دلالة مرسوم نانت السياسية والدينية

في الوقت الذي ينبغي ألّا نحمِّل هذا المرسوم ما لا يحتمل، فإنه رغم ذلك دشَّن بداية عهد جديد؛ إذ عمل، بصفته مرسومًا ملكيًا ممهورًا بتوقيع ملك فرنسا هنري الخامس، على إنهاء الاضطهاد الديني الذي كان الكاثوليك يسومونه للبروتستانت، مدشنًا مرحلة جديدة في تاريخ الملَكية في فرنسا من حيث إعلانه التعايش السلمي بين النِّحلَتين، وبفضله انبثقت فكرة حرية الضمير التي اعتُرف بها معيارًا جديدًا للتعايش السلمي. ليس في المرسوم ذكر لمفهوم التسامح حرفيًا، ولكن الحقل الدلالي للمفهوم موجود وإن بكيفية مضمرة. وأن يُدان الاضطهاد الديني في المرسوم هو في حد ذاته تعبير -وإن كان بالسلب- عن حضور المفهوم.

لم يُحالف مرسوم نانت النجاح، ولم يُكتَب له البقاء والاستمرار، إذ أُلغي في عهد لويس الرابع عشر نظرًا إلى أنه كان يشكِّل عقبة أمام الحكم المطلق في فرنسا. كما أظهر عدم نضج النظام القديم لتقبُّل فكرة التسامح. ومثلما أن للحوادث شروط ظهورها، فإن للأفكار أيضًا أسبابًا لنزولها فوَجَب الانتظار حتى مطلع القرن الثامن عشر ليتبلور مفهوم التسامح مع فلاسفة الأنوار، ويمهد الطريق لانبثاق فكرة العلمانية بحسب النموذج الفرنسي. فما ملابسات هذا المرسوم وما دلالاته؟

في أوروبا منتصف القرن السادس، بدأ ظهور البوادر الأولى للإصلاح الديني، وطُرِحت ضرورة تجديد الدِّين. ولأول مرة تتعرَّض المسيحية للانشقاق في ألمانيا بزعامة راهب مغمور يُدعى مارتن لوثر في دير يُسمّى فيتنبورغ. وكان ذلك الراهب قد أيقن بعد قراءة متأنية للقديس أُغسطين أن السبيل الوحيد إلى خلاص الإنسان هو الإيمان والاحتكام إلى سلطة النص الديني، وهو ما ترتب عنه قيام البابا بطرده من الكنيسة الكاثوليكية سنة ١٥٢١. دبَّ الشقاق داخل الكنيسة وتكرَّس ظهور البروتستانتية الذي كان رهن شروط تاريخية واجتماعية اقتضت إصلاح الكنيسة بالعودة بالمسيحية إلى أصلها في **الكتاب المقدس**، وإلى مبدأ الإيمان الديني وإلى حرية الضمير بدل الخضوع للهرمية الكهنوتية. ووُجِدت خلْف الإصلاح البروتستانتي قوى اجتماعية وسياسية جديدة بدأت بالتعبير عن توقها إلى التحرر من ربقة الكنيسة الرومانية والسلطة البابوية التي سادت القرون الوسطى في أوروبا الغربية.

ما يهم من هذا الحقائق التاريخية هو أن النِّحلة الناشئة، ونعني بها البروتستانتية، ومعتنقيها، لم يجدا من المؤسسة الدينية الرسمية سوى عدم التسامح، وإنْ كانا هما بحد ذاتهما غير متسامحين. لكن عدم تسامح الكاثوليكية تجاه هذه النِّحلة الناشئة مردّه إلى كونها مؤسسة قائمة اكتست طابع الديانة الرسمية التي لا تقبل منافسًا لها. أمّا عدم

تسامح البروتستانتية، فيمكن أنْ يجد تفسيره في كونها مذهبًا دينيًا ناشئًا ينازع المؤسسة الدينية الرسمية في مسألة الشرعية التي لم تعد تنحصر في الدائرة الدينية، بل تمتد إلى الشؤون الدنيوية.

لا يوجد تلازم بين الإصلاح الديني والتسامح، بدليل إن البروتستانتية أَبدت عدم تسامح تجاه مذاهب أخرى وإنْ كانت قد دعت هي نفسها إلى إصلاح الكنيسة. كما بدا جليًا عدم تسامحها مع النِّحل الناشئة من بعدها، مثل المذهب المناوئ لتعميد الأطفال بوصفه مبدأً منافيًا للمسيحية. لهذا رأيتُ أن الحدود بين التسامح واللاتسامح متغيرة باستمرار بحسب مواقع القوة وعلاقاتها بين المذاهب والنِّحل الدينية (لم يكن التسامح ملازمًا لروح الإصلاح البروتستانتي)، كما لم يكن المعتقَد اللوثري ولا إصلاح زوينغلي وكالفن يبديان أي نزوع نحو تنسيب الحقيقة، أو أي اعتراف لخصومه بالحق في التفكير أو في الاعتقاد وإنْ كانوا مخطئين[1].

دعت البروتستانتية، التي هي تيار إصلاحي داخل الكنيسة، إلى العودة إلى الأصول و**الكتاب المقدس**، وإلى نبذ كل ما علق بقراءته من بدع وخرافات من طرف الكاثوليكية، وذلك كله في سبيل إثبات حرية المعتقد الذي لا يتأتى عن طريق تعلّم مذهب أو غيره، واعتبار أن المغفرة مِنَ الله وحده لا من شفاعة غيره، وبالتالي فالعلاقة بين الله والإنسان علاقة مباشرة. ويمكن القول إن دعوة البروتستانتية إلى الأصول قد تكون علامة لما يميّزها من الكاثوليكية، وقد نعثر في ذلك على توق إلى التحرر من القراءة الرسمية للنصوص المقدسة، وعلى رغبة في تمكين الإنسان المسيحي من وسائل استقلاله عن الكهنوت، ومن ثم رفض جميع الوسائط بين العبد وربه. إذن، ثمة رفضٌ ما في البروتستانتية: رفض للوسائط، رفض للهرمية، رفض للتمايز داخل الكنيسة، وهو ما يمكن تسميته الرفض البروتستانتي: رفض البابا، رفض مريم، ورفض القدّاس، وإثبات الله وحده، المسيح وحده، و**الكتاب المقدس** وحده ضد سلطة التقليد.

يقول مارتن لوثر: «لقد تم ابتداع فكرة أنَّ البابا والأساقفة والقساوسة ورجال الأَدْيِرَة سُمّوا الدولة الكنسية، وأنَّ الأمراء والسادة والصنّاع والفلاحين سُمّوا الدولة العلمانية، وهذا حقًّا محض كذب ونفاق»[2]؛ فالمسيحيون كلهم، بحسب مارتن لوثر، رجال كنيسة، لأن الكنيسة اجتماع أو مؤسسة مكوّنة من المسيحيين كلهم وليست جهازًا مغلَقًا.

تحثّ البروتستانتية على اقتران الإيمان بالعمل والكدّ، وعلى نفي أن يكون الاعتقاد الديني أَعلى قيمة ممّا هو دنيوي، فثمة مساواة بين الدِّين والدنيا، وهو ما شجّع على اقتران مطلب الإصلاح الديني بالشرط التاريخي لصعود البرجوازية: «تتسع العبادة والصلاة لكل نشاط دنيوي في ما وراء الطقوس الجماعية، وهو ما يمكن أن يصير عربونًا وشهادة على الإيمان»[3].

تلك هي الأخلاق البروتستانتية ذات الملامح الدنيوية التي مهدت لظهور الرأسمالية. والمهم في البروتستانتية هو أنها ساهمت في إرساء الحرية الفردية التي تُعتبر من مكتسبات الحداثة ضد سلطة المؤسسة الدينية. حرية الضمير الفردي في الدِّين قبل الخضوع المؤسسي تلك هي خلاصة الدعوة البروتستانتية.

ثمة إذن علاقة مؤكدة بين الحداثة والبروتستانتية. وقد تبنّى عدد كبير من البروتستانت قيم الحداثة التي ساهم الفكر البروتستانتي في صعودها، من ديمقراطية وحقوق إنسان وإعلاء من قيمة الفرد[4]. أمّا الكالفينية، فتقوم على فكرة الإصلاح الديني الموروثة عن مارتن لوثر، وترى أن المبرر الديني الوحيد لنيل الثواب، ومن ثم

1 *Tolérance et Réforme: Eléments pour une généalogie du concept de tolérance*, textes réunis par Nicolas Piqué et Guislain Waterlot, la philosophie en commun (Paris; Montréal: l'Harmattan, 1999), p. 169.

2 *Encyclopédie du protestantisme*, publié sous la direction de Pierre Gisel et Lucie Kaennel, Quadrige. Dicos poche, 2eme éd. revue, corrigée et augmentée (Paris: PUF; Genève: Labor et fides, 2006), p. 1124.

٣ المصدر نفسه، ص ١١٢٤.

٤ المصدر نفسه، ص ١١٢٦.

الخلاص، يكون عن طريق الإيمان لا عن طريق الشعائر، وعن طريق **الكتاب المقدس** لا عن طريق التقاليد الموروثة: فالله إله واحد، ومنبع الإيمان هو **الكتاب المقدس**. وقد ساعدت الكالفينية في عَلْمَنَة العالَم والاقتصاد والسياسة: «لقد جذبت الكالفينية الطبقات الوسطى الجديدة، الحضرية منها والبرجوازية»[٥].

بَدَا الإصلاح الدِّيني مع ظهور البروتستانتية ضرورة تاريخية، ويمكن أن نلتمس لصعود المذهب البروتستانتي تفسيرًا لا في الإصلاح الديني فحسب، بل أيضًا في الشروط المادية والعوامل التاريخية التي بدأت أوروبا تشهدها في تلك الفترة، وخاصة في الصعود التدريجي للبرجوازية التجارية. لقد مثّلت البروتستانتية في الواقع عاملًا من عوامل الحداثة الغربية، كما ورد في كتاب Protestantisme[٦]، فقد تمكنتْ من تحرير الفرد من هيمنة الكهنوت، وساهمت من ثم في استقلالية الفرد البرجوازي الحديث، وفي إعادة النظر في العلاقة بين الكنيسة والدولة، وفي مراجعة الصلة بين الديني والدنيوي. ثمة إذن علاقة غير مباشرة بين الإصلاح الديني ونشوء البروتستانتية وصعود البرجوازية في أوروبا وما ترتب عنه من استقلال تدريجي للفرد. وتجدر الإشارة هنا إلى ماكس فيبر، وإلى كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** الذي برهن فيه على وجود صلة وثقى بين العقل العملي البروتستانتي ونشوء الرأسمالية.

كان هذا الانشقاق بداية الإصلاح الديني في أوروبا، وإرهاصًا بالعنف الديني أو العنف الذي يتخذ أبعادًا رمزية. ويتضح من وجهة نظر أنثروبولوجية أن العنف الرمزي راسخ في الإنسان ويتلبس لبوسًا دينيًا. يتوسّل العنف الرمزي بحجج وذرائع قد لا تخلو من عقلانية، لكنه سرعان ما يتخلى عنها عندما يطلق لنفسه العنان، لأن العنف أساسًا لا عقلاني، يتّخذ من الحجج العقلانية ذريعة ومطية. وعليه، فما العنف الدِّيني سوى مظهر من مظاهر العنف الرمزي. ويتغذّى اللاتسامح الديني من هذا العنف مهما قدم من مسوغات عقلانية. يقول رينيه جيرار «يُقال غالبًا إن العنف لا عقلاني. ومع ذلك لا يعدم العنف حججًا، بل يعرف كيف يعثر على أقواها. ولكن مهما كانت الحجج قوية، فلا ينبغي أخذها مأخذ الجد؛ إذ سرعان ما يتناساها العنف ما دام الهدف الأولي لم يتم بلوغه. إن العنف المتعطش دومًا للإشباع يبحث وينتهي به الأمر إلى العثور على ضحية بديلة»[٧]. وقد استعرتُ مفهوم العنف في علاقته بالمقدس من رينيه جيرار الذي يعتبر العنف مرتبطًا بالمقدس أيما ارتباط. ويتجاوز مفهوم المقدس المظهر الديني لأنه يشمله ويحتويه. يقتضي المقدس التضحية ويستدعيها، وتكتسي هذه الأخيرة دلالة مزدوجة، فهي من جهة تعتبر ما ينبغي القيام به قيمة عليا، ولا يخلو في الوقت نفسه من نية إجرامية: «إنه من قبيل الفعل الإجرامي قتلُ الضحية، ولكن لن تكون الضحية مقدسة إذا لم تُقتل»[٨]. ما يهمنا هنا هو العنف الذي يبلغ مداه عندما يرتبط بالمقدس أو بالديني، وكان قد اتخذ أشكالًا مختلفة في عصر الإصلاح الديني.

في فرنسا الكاثوليكية سينبثق حادثان: **أولهما** تاريخي، ويتمثّل في محنة البروتستانت التي ستتوّج بمجزرة سانت بارتيليمي الرهيبة. و**ثانيهما** فكري، أو لنقُل ذهني، وهوما سيُعرف بمرسوم نانت الذي يدشّن مرحلة جديدة تتسم بالتعايش بين المذاهب والنِّحل.

يمكن القول إن فكرة التسامح الديني بدأت تتبلور تدريجيًا في سياقات مختلفة من خلال مرسوم نانت في فرنسا، ومعاهدة الديانة في الأراضي الواطئة، وإعلان التسامح في إنكلترا. ولم يولَد مرسوم نانت من فراغ، وإنما جاء كمحاولة لإنهاء الحروب الدينية الطاحنة التي عرفتها فرنسا، ولم يَرَ النور إلّا بعد مخاض عسير. فما هي القلاقل التي عرفتها فرنسا قبل إقرار هذا المرسوم؟

٥ المصدر نفسه، ص ١٧٩.

6 Hubert Bost et Jean Baubérot, *Protestantisme*, entrée libre; 49. Dossiers de l'encyclopédie du protestantisme; 9 (Genève: Labor et Fides; Paris: Cerf, 2000).

7 René Girard, *La Violence et le sacré* (Paris: B. Grasset, 1979), p. 11.

٨ المصدر نفسه، ص ٢.

تمثّلت هذه القلاقل في حروب أهلية طالب فيها البروتستانت بالحرية الدينية بعد مرحلة من القمع سادها شعار إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد. وبرز المَيل إلى التوافق السلمي المؤقت تحت إلحاح فكرة التسامح المدني. ولم يكن ممكنًا إحلال نوع من السلم المدني إلّا بعد مرحلة سادها الاضطهاد، وفُرضت فيها الرقابة على الكتب التي يمكن أن تروج لمعتقد آخر. وجرت ملاحقة كل من لا يدين بالكاثوليكية، واتُّهم بالهرطقة وحُكم عليه بالإعدام. شهدت فرنسا حربًا أهلية، وتعالت الأصوات بضرورة عدم اللجوء إلى القوة في مسألة الضمير. وجاء قرار أمبواز سنة ١٥٦٢ قبل مرسوم نانت من أجل إقرار نوع من التهدئة بين الفرقتين المتصارعتين: «لا يجوز إكراه الضمائر، أيًا كان السبب. هذا هو المبدأ الأساسي الذي سنراه ينتشر في فرنسا ابتداء من عهد شارل التاسع»[٩]. لم يكن قرار أمبواز سوى قرار مرحلي أو هدنة مؤقتة سادت فيها فترة سلام نسبي أعقبتها مجزرة سانت بارتيليمي في حق الهوغونوت، أي الفرنسيين البروتستانت، على يد الملكة كاترينا. واعتبرها البعض إجراءً سياسيًا وتطبيقًا لمصلحة الدولة العليا، غير أنها أسدلت الستار على أكثر الفصول دموية في تاريخ فرنسا. ولكن مع صعود ملك بروتستانتي، هو هنري الرابع، إلى الحكم بين سنتي ١٥٨٩ و١٥٩٨، برز الأمل في انفراج ما، فتوصل الملك إلى توافق مؤسسي يجمع بين بقائه على معتقده البروتستانتي والسماح بإرشاده بواسطة مجمع كنسي، وبين الإبقاء على الكاثوليكية كديانة رسمية للدولة. وتمخضت الظرفية التاريخية عن قرار نانت أو مرسوم نانت.

يشير هذا المرسوم إلى كونه أفضل حل في ذلك العصر الرازح تحت وطأة النظام القديم، والمتسم بالحكم المطلَق من أجل فَضِّ النزاع بكيفية مؤقتة، وإحلال تسوية اجتماعية مرحلية. ولكنه يمثّل أيضًا علامة بالغة الدلالة على الحاجة الأكيدة إلى التسامح الذي لن يتبلور كمفهوم سوى مع إطلالة القرن الثامن عشر. وقد سُبِقَ مرسوم نانت ١٥٩٨ بمرسوم بواتيي ١٥٧٧، وكلاهما يقوم بتمهيد الطريق للسلم الاجتماعي والسياسي والديني، وإنهاء الحروب الدينية المميتة.

ولا يمكن فهم دلالة مرسوم نانت من دون استحضار الواقعة التاريخية المسماة سانت بارتيليمي سنة ١٥٧٢، وهي تُعتبَر دليلًا على الهمجية التي يمكن أن يُفضي إليها التعصّب الديني أو التعصب الذي يتلبَّس لبوسًا دينيًا، ويمكن أن تمدّنا بصلاحية توسيع المقارنة إلى حدود الألفية الثالثة. كيف يمكن التوفيق بين ممارسة أشنع أشكال العنف والمبرّر الديني أو العقدي، أو لنقُل بين الهمجية والشعور بالمقدَّس؟

لم تقتصر الدعوة إلى التسامح على مرسوم نانت ولا على فرنسا وحدها، بل صار هذا مطلبًا في الأراضي الواطئة التي شهدت بدورها أبشع أشكال اللاتسامح الديني بين المذاهب الدينية المتصارعة، ونقصد الكالفينية والكاثوليكية. وقد تجلّى مطلب التسامح هذا في معاهدة الديانة في عهد الأمير دورانج.

ظهرت الحاجة إلى إقرار السلم الأهلي بواسطة السماح بحرّية العبادة ونبذ اضطهاد المخالفين في المعتقد رغم تذرّع رافضي التسامح بحجة درء الانقسام والتشبث بمبدأ الدِّين الواحد: «ولسنا ننكر أن البعض، في رفضهم التسامح، يتذرّعون بالمبدأ القائل إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد...لكنها اعتراضات واهية ... ما يجعل كل اعتداد ببلوغ الإجماع في الإيمان عن طريق القوة دليل غباء بالغ»[١٠].

ولهذا النوع من الخطابات نظائر في الكتابات السياسية الفرنسية في ذلك العصر، أي حوالي نهاية القرن السادس عشر. ويتضمن الخطاب نصائح لملوك الأراضي الواطئة بضرورة إقرار التسامح بين النِّحل الناشئة، والكالفينية

---

٩ جوزيف لوكلير، **تاريخ التسامح في عصر الإصلاح**، ترجمة جورج سليمان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ٥١٩.
١٠ مقتطف من خطاب موجّه إلى الملك فيليب، ورد في: المصدر نفسه، ص ٧٦٣.

منها على الخصوص من جهة، والكاثوليكية من جهة أخرى. وقد استلهم الأمير دورانج هامش الحرية الدينية في فرنسا، وشجع، إلى بعض الحدود، حرية العبادة لما كان لَمْنعها من نتائج كارثية (إفلاس اقتصادي، قمع ضمائر، تنامي زندقة وإلحاد). فحرية العبادة هي، بحسب دورانج، الكفيلة بتحقيق السلم الأهلي وبتدعيم الوحدة المدنية في الأراضي الواطئة من أجل تحقيق الاستقلال الوطني عن الاحتلال الإسباني، فلا طريق آخر سوى نبذ التشدد من كلا الجانبين الكاثولكي والكالفيني وإقرار معاهدة الديانة التي تقوّي اللُحمة الوطنية. فالدعوة إلى التسامح وضرورته واضحة وجلية: «يجب أن نضع اتفاقًا آخر مفاده ألّا يمس أحدنا الآخر في حرية ضميره وممارسة ديانته»[١١]. وتحض معاهدة الديانة على حرية الضمير التي تُعتبر حجر الزاوية في مبدأ التسامح. لكن هذا لم يمنع في ما بعد من العودة إلى الاضطهاد الديني. ويمكن إبداء ملاحظة عامة: إن جدلية الصراع الديني والتسامح العقائدي بين المسيحية الرومانية والديانات المُصْلَحة كانت محكومة بجدلية سياسية قوامها تحالف ملوك أوروبا تارة والنزاع في ما بينهم تارة أخرى.

أمّا الوضع الديني في إنكلترا، فهو خاص لأن الملَكية أقرت قانون السيادة الدينية التي يكون من يتربع على العرش بمقتضاها حامي الدِّين والرئيس المطلَق للكنيسة، ومن ثم عدم الاعتراف بالبابا ولا بالكنيسة الرومانية. كما وُضع كتاب للتوجيه الديني، سُمّي **كتاب الصلاة**، يحدد المعايير الواجب اتّباعها في المسألة الدينية: «وضعت السلطة المدنية يدها على الإصلاح منذ نشأته في إنكلترا، حيث قام الملوك ومستشاروهم بفرضه على الأمّة»[١٢]، وهو ما يمكن تسميته الانفصال الأنغليكاني، ومنه نشوء الكنيسة الأنغليكانية المؤتمرة بأوامر الملك هنري الثامن، وعُرفت بالإراستية (أصبحت لفظة إراستية مألوفة في بريطانيا العظمى للدلالة على تبعية الحياة الكنسية الشاملة لمصالح الدولة)[١٣]، التي مارست على المنشقين أعمال الاضطهاد باسم المصلحة العليا للدولة مثلما حدث في حق منكري التعميد الذين أمهلتهم اثنيْ عشر يومًا لمغادرة البلاد.

ظل الاضطهاد الديني سيد الموقف، فكان تارة اضطهادًا كاثوليكيًا للبروتستانت في عهد الملكة ماري تيودور (١٥٤٩-١٥٥٣)، وكان تارة أخرى اضطهادًا بروتستانتيا للكاثوليك على عهد الملكة إليزابيت (١٥٥٨-١٦٠٣). غير أنَّ الاضطهاد الديني لم يمارَس بتوجيه تُهَم دينية بقدر ما كان يُصاغ وفْق تُهَم سياسية بانتهاك السيادة. لقد ارتبط الإصلاح الأنغليكاني بالمصالح السياسية للدولة، ومن خاصياته أنه مزيج عجيب من الكاثوليكية من جهة والبروتستانتية والكالفينية من جهة أخرى، لكن في ظل السيادة التي تمثّلها المؤسسة الملكية. وقد أدى الاضطهاد الديني والاضطراب السياسي الذي شهدته إنكلترا إلى إقرار البرلمان إعلان التسامح (Act of Toleration) سنة ١٦٨٩، من أجل إنهاء الحرب الأهلية التي أطاحت التاج البريطاني. وقد حثّ إعلان التسامح هذا على حرية العبادة للطوائف والنِّحل الدينية المنشقة عن الكنيسة الأنغليكانية من مناصري التعميد شريطة ولائها للملَكية، باستثناء الكاثوليك والرافضين للتثليث، وهو ما يجعل التسامح في هذا الإعلان مقيّدًا لا مطلَقًا.

إذا وقفنا على هذه النماذج الثلاثة، فإنه سواء تعلق الأمر بمرسوم نانت في فرنسا أو بمعاهدة الديانة في الأراضي الواطئة أو بإعلان التسامح في بريطانيا، يمكن اعتبارها مقدمات وإرهاصات لميلاد فكرة التسامح الديني والعقدي وتبلورها. وكلها وثائق ومعاهدات ومراسيم أُريد لها أن تحد من الاضطهاد الديني الناجم عن التعصب المذهبي ولو بشكل مؤقت، وفي مساحة محدودة للحرية الدينية.

إذا حاولنا قراءة ظاهرة العنف الديني نجد أن طبيعتها لاعقلانية، كما رأينا مع رينيه جيرار، ولو اتخذت مسوغات

١١ المصدر نفسه، ص ٧٨٤.
١٢ المصدر نفسه، ص ٩١٧.
١٣ المصدر نفسه، ص ٩١٩.

عقلانية، لأن مدار الأمر فيها هو رهان القوة على احتكار المقدس، والانفراد بالحقيقة الإلهية، وهوما يفسر سبب تقاتل الإخوة الأعداء على امتلاك الرموز الدينية نفسها، وتقاتل المؤمنين على الإله نفسه. وإذا حاولنا مقاربة العنف الديني، فلا مناص من الاستعانة بالأنثروبولوجيا وبالتحليل النفسي لفهم جذوره الضاربة في اللاشعور.

تكمن المشكلة في أن اقتراف هذه الجرائم وارتكاب هذه الإبادة لا يُعتبران في أنظار المخلصين أو من يعتقدون أنهم كذلك خطيئة أو ذنبًا أو شرًّا ما داموا يعتبرون الآخرين المعارضين لمذهبهم ومعتقدهم هم منبع الشر. إنها الصورة المقلوبة عن الذات التي لا يستطيع الأعداء المتخاصمون على محبة الله تقويمها ليروا حقيقة ما ارتكبوا من فظائع، بل يعتبرون ممارسة العنف في حق غيرهم جائزة، بل واجبًا دينيًا. هذا التعصب الديني ينهل من اللاشعور الرمزي لدى الجماعات الدينية. وتُخْلَق على المستوى اللساني -بعد الاستثمار الرمزي- الألفاظ والعبارات والتسميات ذمًّا وقدحًا، وتكون مهيَّأة سلفًا لاستقبال معاني المروق من الدِّين ونشر البدع، وهو ما يجعل النظر إلى التصفية والإبادة الدموية فعل تطهير.

تكثِّف واقعة سانت بارتيليمي الحدث التاريخي الذي جعل العنف الديني يطفح ويتجاوز الحدّ المسموح به. إنها الحادثة التي تمثّل أوج التعصب الديني، الشيء الذي سيفرز تاريخيًا إمكان مجاوزته. وما كان يمكن مجاوزة العنف الديني لولا وثيقة أُريدَ لها أن ترقى إلى أن تكون مرسومًا ملكيًا، وهي بمكانة إعلان عن إرادة سياسية للنظام القديم في البحث عن أحسن السبل للملَكية من أجل أن تنقذ نفسها من مآل الهلاك الذي اندرجت فيه.

يتضمن مرسوم نانت الاعتراف بالطقوس الدينية للأقلية البروتستانتية، ويحتوي على ضمانتين: تأمين أماكن العبادة وتعويض سنوي من الخزينة الملَكية. وما يضفي قيمة حقوقية ومدنية على مرسوم نانت هو كونه يقرُّ تسامحًا دينيًا قبل الأوان رغم أننا لا نعثر على هذه الكلمة البتة في نصه. ويبيِّن منطوق المرسوم الملكي أن ثمة وعيًا جنينيًا بضرورة إقرار التسامح الديني، وإن اعتورته بعض النقائص، وفيه إرهاص ببعض الحقوق والحريات مثل ضمان حرية الضمير وحرية الشعائر والطقوس والمساواة في الحقوق المدنية. لقد مثَّل المرسوم انعطافًا في تاريخ الذهنيات، وأسس البداية الفعلية للفصل بين الدائرة العمومية والدائرة الخصوصية رغم كونه يعاني حدودًا بحيث لم يُسمَح بممارسة البروتستانتية إلّا في مناطق مخصوصة في فرنسا، كما أنه نص عامل البروتستانت كاستثناء والكاثوليك كقاعدة.

لقد ألغى لويس الرابع عشر مرسوم نانت، وهو ما يدل على أن الشروط السياسية لم تنضج بعدُ لتقبّل التسامح الديني بين النِّحل المسيحية، الأمر الذي أفضى إلى محنة البروتستانت المسمَّون الهوغونوت في فرنسا، وإلى اختيارهم المنفى للدول المعتنقة للمذهب الجديد، مثل هولندا، وهو ما كان من شأنه جعل هذه التجربة مختبرًا للتسامح. ولم يكن مرسوم نانت وحيدًا في هذا الباب، إذ تمَّ التراجع عن معاهدة الديانة في الأراضي الواطئة بعد انفصالها في ما بينها. ومهما كان من أمر نكث المعاهدات والمواثيق والمراسيم التي تُقر بنوع من التسامح، فإنها كانت مختبرًا لتجريب الفكرة أو المفهوم.

الجذر اللاهوتي لمفهوم التسامح

إن لفظ تسامح Tolérance (تسامح) مشتق من اللاتينية Tolerentia. وقد استعمله القديس أُغسطين ونقله عنه اللاهوتي الألماني الذائع الصيت مارتن لوثر. ومن الجدير بالذكر أن المسيحية في عهودها الأولى، كما انجلت عند القديس أُغسطين، لم تكن على قدر كبير من التسامح، إذ أُثِر عنه قوله في إحدى رسائله: «أكرههم على الدخول إلى المسيحية»، وفي موضع آخر: «الكنيسة تضطهد عن حب، أمّا الآخرون فعن كراهية»، وهو ما يعني أن ثمة تسليمًا بالتعصب أو بعدم التسامح. أمّا بوادر التسامح فبدأت مع الإصلاح الديني.

يهمّني أن أبيّن أن للفظ أصولًا دينية لاهوتية قبل أن يتخذ الدلالة السياسية والفلسفية التي أُضفيت عليه مع فلاسفة القرن الثامن عشر. وأول من نحت مفهوم التسامح هم رجال الدِّين واللاهوت قبل الفلاسفة. كما كانت للمفهوم دلالة لاهوتية تفيد الصبر على المارقين من الدِّين في سبيل محبة الله وانتظار أن يعودوا إلى جادة الصواب والدِّين الحق. مَنْ هُمْ هؤلاء المارقون؟ إنهم جميع الذين وُصفوا بالهراطقة واتُّهموا بالهرطقة، التي هي البدعة أو التبديع في العقيدة، أي إضافة ما ليس في الدِّين. وفي العمق تأرجح آباء الكنيسة البروتستانت، وعلى رأسهم مارتن لوثر، بين تعليم التسامح في البداية، لما كان يخدمهم كأقلية، وعدم التسامح اتجاه بعض النِّحل المسيحية مثل المناوئين للتعميد (Anabaptistes)، الأمر الذي يدل على أن التسامح الديني شَابَهُ التأرجح والتذبذب: فعندما يكون أصحاب نحلة أو معتقد في موقع ضعف ينشدون التسامح، وعندما يشتد عودهم يصيرون أقل تسامحًا.

لم يكن مفهوم التسامح يُفيد المعاني والدلالات التي أضفيت عليه في القرون اللاحقة، وخاصة القرن الثامن عشر، أي التعامل النِّدّي مع المعتقدات الأخرى. كان يُفيد تحمُّل المخالفين أو المعتنقين للنِّحل المختلفة داخل الدِّين المسيحي والصبر على المُبَدّعة منهم في انتظار أن يعودوا إلى الصراط المستقيم وإلى جادة الصواب. يفيد التسامح في هذا المقام وفي هذا السياق اللاهوتي بغضّ الطرف، وفي أحسن الأحوال التجاهل واللامبالاة. وقد بدأت تظهر بالتدريج نظرة فلاسفة النزعة الإنسانية أمثال إرازم (Erasme) (١٤٦٦-١٥٣٦) الذي عُرفَ بقوله بالوحدة الدينية داخل المسيحية الغربية، ونقولا الكوزي (N. de Cues) (١٤٠١-١٤٦٤) ونظرته المختلفة إلى الإيمان، مثل الحديث عن دين واحد داخل تعدُّد الطقوس والحديث عن كنيسة كونية.

مَنْ هو نقولا الكوزي؟ عاش في مطلع القرن الخامس عشر، وعُرفَ بفلسفته في الجهل، إذ دعا إلى اعتبار أن أول خطوة في المعرفة هي الجهل. وما دام العالَم بلا مركز، لا في الأرض ولا في غيرها، فلا يمكن الارتكاز على يقين كيفما كان. لا حد للعالَم ولا نهاية، وهو ما يعني أن الكون لا متناه، فيزيد في الاعتراف بالجهل. وثمة نزعة شكية عميقة عند نقولا الكوزي دمغت فلسفته ومذهبه في الإيمان المسيحي بمسحة منها. وما فتئت ظلال الشك تحوم حول اليقين والمعرفة والإيمان، وهو ما يعني البحث المستمر، فلا يُسْتَقَرّ على مذهب في الإيمان المسيحي ولا على فلسفة قارّة. وكان بيكو ديلا ميراندولا (P. de la Mirandole) قد استلهم أفكاره من مثل تأملات نقولا الكوزي في الكرامة الإنسانية في كتابه *De digntate hominis*، وقد أعلى فيها من شأن الإنسان وارتقى به إلى درجة من السمو كانت إيذانًا بقدوم النزعة الإنسانية. صحيح أن نقولا الكوزي لم يفكّر كفيلسوف فحسب بل كمسيحي أيضًا، لأنه كان لاهوتيًا وقسًّا مسيحيًا، لكنه ساعد في الوقت نفسه على بلورة نزعة إنسانية عميقة لم تكن سوى في بداياتها الأولى. كان داعيةً لإصلاح الكنيسة إصلاحًا عميقًا قبل الأوان. ومن أهم الأفكار التي دعا إليها فكرة التوافق الديني بين الديانات الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام، وفكرة وحدة الكنائس والفِرَق المسيحية في ما خص الحقائق الكبرى.

الصياغة العلمانية لمفهوم التسامح

من أجل بيان التصوّر العلماني للدِّين عند جون لوك، وقد بسطه في **رسالة في التسامح**، يجمل بنا أن نعود إلى خلفيته الدينية وإلى الشرط التاريخي الذي حكم تصوره ذاك للمسألة الدينية.

اعتنى جون لوك بالدِّين أشد ما يكون الاعتناء، وتناوله من منظور التسامح. بل إن تصوره للدِّين أقرب إلى تصور الدِّين الدنيوي. وقد اهتم بالمسألة الدينية بالقياس إلى ما يمكن أن تمنحه للإنسان من سعادة. ورأى أنَّ الدِّين واللاهوت شيء واحد: كلاهما يفضي إلى البحث عن السعادة، بحسب الطبيعة العاقلة للإنسان: «قدّم

جون لوك صيغة مستنيرة وكونية للديانة المسيحية خيمت عليها غيوم الأُغسطينية والكالفينية لكنها لم تحجبها قط»[١٤]. وهذا أشبه بالدِّين الطبيعي. وعلى الرغم من أن لوك بروتستانتي، فإنَّ دينه أقرب إلى اللاهوت العقلاني. ولا يتعارض الوحي والعقل عنده وإلّا أُقصي الوحي وبقي العقل. ويلتقي عنده الدِّين الطبيعي والوحي: «آمن جون لوك بأن للاهوت منبعين: الطبيعة والوحي»[١٥].

لم يكن لوك مع تأميم الكنيسة لإنكلترا ولا مع إلحاقها بالتاج البريطاني. وكان يرى أن لا إكراه في الدِّين، وأن لا سلطة للكنيسة كيفما كان نوعها على الفرد، فحرية الفرد أولَى من الولاء للكنيسة، وما دامت الكنيسة اجتماعًا طوعيًا وإراديًا، فلا يمكن إجبار المنتمي إليها على البقاء فيها.

تندرج **رسالة في التسامح** لجون لوك في سياق إعلان البرلمان الإنكليزي التسامح سنة ١٦٨٩، ذلك الإعلان الذي شمل البروتستانت المنشقين عن الكنيسة الأنغليكانية، لكنه استثنى أعضاء النِّحلة التي كان جون لوك ينتمي إليها. كما تندرج الرسالة في سياق المطالبة بالحرية الدينية. وحتى نفهم النبرة التي كُتبت بها **رسالة في التسامح**، وهي أقرب إلى نبرة التنديد، وجب أن نستحضر المذهب أو النِّحلة المسيحية التي كان لوك ينتمي إليها، والتي دعته إلى اختيار المنفى في هولندا.

كان لوك ينتمي إلى بروتستانتية هي مزيج من ثلاث نِحل: **الأولى** هي المنفتحون (latitudinarian sect)، ويمكن تلخيصها في فكرَتَيْ المحبة المسيحية والسلم العالمي. و**الثانية** هي السوسينيانية (socianism) نسبة إلى مؤسسها فاوست سوسينوس (F. Socinus) الذي عاش بين سنتي ١٥٣٩ و١٦٠٤، ويمكن تلخيصها في نفْي فكرة التثليث القائلة بالله والمسيح والروح القُدُس وإثبات وحدة الله. و**الثالثة** التوحيدية الإنكليزية (English Unitarianism) بزعامة جوزيف بريستلي (J. Priestly)، الرافضة بدورها للتثليث. لكنه ظل، على الرغم من ذلك، أنغليكانيًا، وينتمي بالتدقيق إلى الجناح البروتستانتي الأنغليكاني الذي استُثني من التسامح. كما كتب لوك **رسالة في التسامح** بعد إلغاء مرسوم نانت مباشرة وعقب الفظائع التي ارتكبها الخيّالة (les Dragonades) في حقّ البروتستانت الفرنسيين أو الهوغونوت. و**الرسالة** هي بمنزلة صرخة غضب أطلقها التوحيديون الإنكليز والجماعة السوسينيانية بسبب إقصائهم من إعلان التسامح، ومن ثم فهي بيان في الحرية الدينية. وكان لها أثر تاريخي ملموس في تغيير الأوضاع.

يحمل توقيت تأليف **رسالة في التسامح** دلالة عميقة، إذ إنه أعقب إلغاء مرسوم نانت في فرنسا الذي مثّل إيذانًا بتردّي الأوضاع الدينية والسياسية، وأدى إلى انتصار أنظمة الحكم المُطْلَقَة: «يبدو لي أنْ لا مراء في أن جون لوك كان يفكر في مشكلة التسامح الديني في ظل مشاعر كانت تغمره في إثر العنف الأخلاقي والمادي الذي عاناه الهوغونوت الذين عقدوا العزم على التشبث بإيمانهم، وعقب الخوف من احتمال أن تدفع الحماقة المتمثّلة في كثلكة البلاد الملك جيمس الثاني إلى إرساء سيادة قسوة الكاثوليك في إنكلترا وعنفهم»[١٦]. وليست **الرسالة** من قبيل الحديث المجرد، وإنما هي مستلهَمة في مجملها من حوادث سنة ١٦٨٥ التي اضطرت لوك إلى الانتقال إلى المنفى في هولندا.

لا يستقيم الحديث عن التبلور والتشكُّل العلمانيين لمفهوم التسامح من دون ربطهما بالمذهب الليبرالي؛ ففي الوقت الذي تتبيَّن فيه الأصول المسيحية واللاهوتية لمفهوم التسامح، لا يمكن الجزم بتطور المفهوم من دون

14 Victor Nuovo, ed., *John Locke: Writings on Religion* (New York: Oxford University Press, 2002), Introduction, p. xviii.

15 Ibid, p. xxi.

16 Mario Montuori, *John Locke on Toleration and the Unity of God* (Amsterdam: J. C. Gieben, 1983), p. xvi.

تأكيد المكوّن الليبرالي للمفهوم. معلوم أن الليبرالية هي المكوّن الثقافي والفلسفي للرأسمالية. ومن دون النزعة الليبرالية تكون الرأسمالية بلا روح. ويُعتبر لوك منظّر وفيلسوف المجتمع الليبرالي الناشئ في إنكلترا. والسؤال هنا: ما علاقة الفكر الليبرالي بتشكّل مفهوم التسامح في صيغته المدنية والسياسية؟

في معرض حديث جون لوك عن الاعتقاد أو الإيمان كنِحلة أو مذهب نشأ داخل المسيحية، ولا يتفق بالضرورة مع الكاثوليكية، يمكن القول عمومًا إن الأهم بالنسبة إلى لوك ليس صحة هذا المذهب وخطأ ذاك المذهب، وإنما الفصل بين السلطة الدينية التي تمثّلها مؤسسة الكنيسة، والسلطة الدنيوية التي يمثّلها سلطة الحاكم المدني أو سلطة الدولة.

لقد ارتبط مبدأ حيادية الدولة تجاه المعتقدات باسم جون لوك، الذي يُعتبر أول من اكتشف مبدأ العلمانية بمعنى تصوّر فضاء محايد لا يخضع لتدخُّل الدِّين و/ أو المعتقد، وهو بالضبط فضاء الحرية. ويُعتبر أيضًا من أكبر دعاة الحرية السياسية. ولا غرابة في أن يُصنَّف ضمن التيار الليبرالي لأن أساس أطروحة الليبرالية تحجيم جهاز الدولة وحصره في حفظ الأمن والسهر على سيادة القانون، والإعلاء من الحرية الفردية. ويثبت مفهوم التسامح نسبية القيم وعدم إطلاقها، وأن الاعتقاد مسألة فردية، كما يؤكِّد في صيغته الليبرالية أن لا أهمية للحقيقة والخطأ في مسألة الإيمان أو الاعتقاد، وأن التسامح ينبغي أن يشمل حتى الحق في الوقوع في الخطأ.

تقوم **رسالة في التسامح** التي ألّفها جون لوك سنة ١٦٦٧ على ثلاث أفكار أساسية: غايات السلطة السياسية ليست هي نفسها غايات السلطة الدينية؛ ضرورة تسامح السلطة المدنية إزاء الآراء والمعتقدات؛ لا إكراه يقوى على تغيير الآراء والمعتقدات.

ابتداء من القرن الثامن عشر، سيكتسي مفهوم التسامح صبغة سياسية ودلالة مدنية، وستظهر نجاعته وفعاليته الإجرائية بدءًا من صلاحيته في الفصل بين السلطتين السياسية والروحية. فهو المعيار الذي بواسطته يمكن الحد من صلاحيات السلطة السياسية، ويمكن بالتالي من وضْع أسس الحكم المدني. وأول مطلب لمفهوم التسامح هو أن يضيء المناطق المعتمة بين السلطة والإيمان، وأن يوضح ما التبس بينهما. ينطلق جون لوك من فكرة مؤداها ألّا إكراه ولا قمع في ميدان المعتقد، إلى حد أنه يعتبرُ أن مَنْ يعتقد صادقًا في خطأ لهو أفضل كثيرًا وأقرب إلى الله ممَّن ينشر حقيقة ليس صادقًا فيها؛ ففيما يخص المعتقد، لا شيء من دون إقناع واقتناع. وهو لا يرى أن خلاص الأرواح موكول إلى الحاكم المدني، ومن ثم لا يختص بإنقاذ أرواح الناس في الآخرة أو في العالم الآخر، وليس مسؤولًا ولا وصيًا على مصير البشر. ويدحض لوك جميع الحجج التي تدافع عن الأطروحة القائلة بوجوب حماية الحاكم المدني للدِّين الحق لأن لا سبيل إلى تغيير معتقدات الناس بالقوة، وأقصى ما يمكن بلوغه من الإرغام والإكراه والإجبار هو دون المأمول، وفي الغالب تكون النتيجة عكسية، ولا ننال من الناس الذين نريد إخلاصهم وصدقهم سوى نفاقهم الديني. وقد صار التسامح مفهومًا إجرائيًا على مستوى الحق في الاعتقاد وحرية المعتقد. وهذه الحرية التي يتيحها تتحول تلقائيًا إلى حق سياسي ودستوري، ولا غرابة في اعتماد الآباء المؤسسين للولايات المتحدة على مفهوم التسامح كما بلوره لوك في **الرسالة**. وتتمثّل استراتيجية جون لوك في محاربة اللاتسامح أو التعصُّب الديني من خلال بلورته مفهوم التسامح، لكنه تعدّى حدود التسامح المسيحي ذي الأصول اللاهوتية إلى الكشف عن أبعاده السياسية، وإلى استلهامه في رسم حدود واضحة قدر الإمكان بين الديني والدنيوي. ويمكن القول إن بلورة المفهوم ساهم بشكل كبير في ظهور إرهاصات العلمانية.

يستهل لوك **رسالة في التسامح** بالتساؤل عن الدافع الخفي وراء عدم تسامح البشر -وهنا يتعلق الأمر بالمسيحيين- إن لم يكن العنف المتحكِّم فيهم؟ فلا مبرر -في نظره- لاضطهاد الآخرين بدعوى الحرص على الدِّين، أو بحجة إرجاعهم إلى الصراط المستقيم والرغبة في خلاص أرواحهم وإنقاذهم يوم الآخرة، وما يقف

وراء ذلك هو ميل دفين إلى الاضطهاد والعنف. وها نحن نرى، منذ البداية، دحض لوك الدعوى القائلة إن الدافع إلى الاضطهاد الديني هو الدِّين، وتكذيبه إيّاها.

يخلص لوك إلى نتيجة مؤداها أن ثمة ضرورة قصوى لتمييز ما يهمّ الحكم المدني وما يعود إلى الدِّين، ومن ثم وضع الحدود الفاصلة بين خلاص النفوس وخيرات الدولة. ويمكن أن نقرأ في هذا البداية الأولى لفكرة العلمانية. وهنا يطرح لوك سؤالًا أساسيًا: ما الدولة وما الكنيسة؟ الدولة مؤسسة بشرية أرساها الناس لحفظ مصالحهم المدنية. وما المصالح المدنية؟ إنها الحياة والحرية وصحة الجسم وامتلاك الخيرات الخارجية، مثل المال والأرض وغيرها من الخيرات المادية. وتحرص الدولة، ممثَّلة في الحاكم المدني، على عدم انتهاك أي واحد للقوانين التي تحمي هذه الخيرات. ومَنْ ينتهك القوانين يعرِّض نفسه للعدالة العمومية وللقمع بواسطة العقاب. ويستمد الحاكم المدني قوته من تفويضه القوة اللازمة والضرورية التي تمكِّنه من فرض احترام القوانين الحامية للممتلكات الأفراد الزمنية والدنيوية، وهو ما يعني أن مهام الدولة تنتهي عند المنافع الدنيوية لا تتعدَّاها إلى المنافع الأخروية التي غالبًا ما تهم خلاص النفوس يوم الآخرة. ويورد جون لوك مجموعة من البراهين يرى أنها مقنعة كي لا تتعدى السلطة القضائية للحاكم المدني حدود ما هو زمني ودنيوي إلى ما هو أخروي:

- لا يمكن استسلام الإنسان لغيره من أجل أن يدلَّه على الطريق الذي يمكِّنه من إنقاذ نفسه وخلاص روحه إذا هو لم يفعل ذلك بنفسه، ومَنْ هو أدرى بنفسه من غيره حتى يسمح لغيره بأن يوجِّهه الوجهة التي يراها أنفع له في ميدان الإيمان والاعتقاد. مهما اتّبعنا وصايا الآخرين في الاعتقاد، فإننا لن نعتنق عقيدة أو نِحلة حقًا ما لم نقتنع بأنفسنا، فلا يعود إلى أي سلطة كيفما تكن، بما في ذلك الحاكم المدني، أن يوجه الناس عقديًا أو أن يدلهم على الدِّين أو المعتقد الذي يصلح لهم.

- ليس من اختصاص الحاكم إنقاذ النفوس والأرواح، ولا من اختصاصه الأمور الأخروية، لأن قوّته تقتصر على الخارج لا الداخل، بحجة أن لا معتقد من دون اقتناع داخلي. لا تنال من الحكم الداخلي أي قوة مهما تكن، وإذا كان من الضروري أن يعيد المبدِّعة والهراطقة إلى طريق الحق، فلا امتياز له عن بقية الناس في الهدي والنصح والوعظ. ولا مجال لسنِّ قوانين أو فرض عقوبات وقوة خارجية في مجال الإيمان والاعتقاد، لأن هذا المجال لا يسير وفق قوانين دنيوية.

- لا يهم خلاص الأرواح والنفوس اختصاص الحاكم المدني ما دام الخلاص لا يتأتى من اعتناق ديانة الحاكم.

السؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما الكنيسة؟ أو بعبارة أخرى ما المؤسسة الدينية؟ إنها جمع من الناس ينضمون بعضهم إلى بعض إراديًا من أجل خدمة الله علنًا وأمام الملأ وفي العموم، وذلك في سبيل تقديم الطقوس التي يرونها مقبولة عنده ومُرْضية له من أجل الفوز بالخلاص الأخروي. وينص لوك على أن الكنيسة اجتماع إرادي وحر، ولا أحد ينتمي إليها بالفطرة أو بالإرث. وما دام الدافع إلى ولوجها إراديًا فكذلك يكون سبب هجرانها والتخلِّي عنها. وما يتوجَّب الآن فحصه هو سلطة الكنيسة، فنقول إن سلطة الكنيسة محدودة في أسوارها، وقوانينها لا تنطبق على مجموع أعضاء المجتمع بل على من انضموا إليها إراديًا فحسب. ولكن حتى هذه القوانين لا تتعدى النصيحة والوعظ، ولا تذهب إلى حد العقاب، وأقصى ما هو متاح للكنيسة كي تُلحقه بأعضائها غير المنضبطين هو طردهم وإقصاؤهم وفصلهم. فالعقاب مخصوص بالقوانين المدنية، ويهم أساسًا الأمور الدنيوية والزمنية، أمّا الأمور الأخروية فليس فيها مجال للعقاب أو إلحاق الأذى. ونلاحظ هنا أن جون لوك يجرِّد الكنيسة، أو لنقُل المؤسسة الدينية، من أي سلطة ومن أي قوانين عقابية لأنها اجتماع إرادي حر لا تُجيز إلحاق الأذى بأي واحد من أعضائه أو تجريده من حقوقه المدنية تحت ذريعة أنه مارق أو مهرطق.

يتساءل لوك في سياق **الرسالة** عن الواجبات التي يقتضيها مبدأ التسامح. ويعمد، **أولًا**، إلى تعريف الخطوة الأولى نحو التسامح بألّا يتعرض المتهم بالإخلال بالمراسيم الداخلية إلى العنف الرمزي أو الجسدي. يقول لوك: «قبل هذا كله، ينبغي الحذر من أن قرار الطرد وتنفيذه لا يكونان مرفقين بعبارات نابية ولا بعنف جارح للجسم أو كل ما يلحق ضررًا بخيرات الشخص المطرود»[١٧]. ويقرر، **ثانيًا**، أنَّ لا حق لأي كان في تجريد المعنيّ من حقوقه المدنية ولو كان من كنيسة أخرى أو حتى من ديانة أخرى. وهنا بدأ مفهوم التسامح يشمل حتى المنتمين إلى ديانات أخرى، بل حتى الذين لا يدينون بأي ديانة، فلا امتياز لكنيسة على أخرى ولا لدين على آخر. ومهما يكن دين الحاكم المدني، فلا يزيد ولا ينقص من قوته المفوضة إليه بحكم القانون. ولا مجال لتحالف بين الدولة والكنيسة، «لأن الدولة لا يمكنها منح امتياز للكنيسة ولا الكنيسة للدولة»، كما يقول لوك[١٨]. ويتساءل لوك، **ثالثًا**: ما الواجب الذي يتطلبه التسامح من رجال الدِّين إزاء الذين يُسمّون علمانيين؟ فعلى الرغم من أن لأولئك حقوقًا كنسيَّة، فإن هذه الحقوق لا تخوِّلهم امتيازًا على الآخرين. كما يتساءل، **رابعًا**: ما هي الواجبات التي يقتضيها مبدأ التسامح من الحاكم المدني؟ فضلًا عن كون الحاكم المدني لا يُملي شيئًا في ميدان المعتقد، لأنه لا يتمتع بصلاحية إنقاذ الأرواح وخلاص النفوس في اليوم الآخر، فإنه لا يملك صلاحية أن يأمر الآخرين بأن يحافظوا على صحتهم وأموالهم وممتلكاتهم وإن كان من واجبه أن يمنع الاعتداء عليها. لا يملك الحاكم المدني أن يملي على الناس ما يراه كفيلًا بنجاتهم الأخروية، فما بالك بنجاتهم الدنيوية، فالطرق المؤدية إلى السماء كثيرة، ولا يوجد طريق واحد بإمكانه أن يؤدي إليها.

يستند لوك إلى حجة دامغة في ما يخص دحضه أطروحة أن الحاكم يهمه إنقاذ من يراهم ضالين عن الدِّين الحقيقي، وتتمثل هذه الحجة في تصوره إمكانية الخطأ في الطبيعة الإنسانية، بل وإمكان أن تقع في الزلل من دون أن يشكِّل هذا خطيئة قاتلة كما كانت الكنيسة تتصور. وعليه، لا يُلام الإنسان إن وقع في الخطأ أو في الزلل شريطة ألّا يُلحق الضرر بغيره، فإن أساء إلى صحته فعليه تقع مضارُّها، وإن بدد أمواله فعليه يقع الضرر، وإن أخطأ الطريق الصحيح المؤدي إلى نجاته في اليوم الآخر فهو المسؤول عن ذلك. ليس الدِّين والمعتقد، إذًا، شأنًا مدنيًا أو مسألة عمومية مادام أنّ الضرر، إن وقع على صاحبه جرّاء سوء اختياره الدِّين الصحيح، لا يقع على غيره ولا يمس حقوقهم. أما إذا نجم عن تأويل الدِّين أو تفسيره ضرر مدني فيكون ذلك آنئذ ضمن اهتمام الحاكم المدني.

يحتج لوك بحجة أخرى وهي أن المسألة الدينية متروكة لحرية الضمير بوصفها مبدأً ليبراليًا؛ فمن دون اقتناع الشخص المعني بما يعتقد وبما يفعل، لا مبرر للإجبار أو الإملاء أو الإكراه. وإذا لم يكن الفرد مقتنعًا بما يفكر وبما يفعل، فلا جدوى من نصحه أو من هديه أو من وعظه. يقول لوك: «مهما تكن الحمية والحماسة اللتان ندَّعيهما من أجل خلاص الناس ونجاتهم في الآخرة، فلا يمكننا إجبارهم على النجاة بالرغم من أنوفهم، وفي نهاية المطاف ينبغي أن نتركهم لضمائرهم»[١٩].

يتناول لوك بعد ذلك مسألة مهمة تتعلَّق بالواجب الذي يقتضيه التسامح من طرف الحاكم المدني، لكن في مسألة مخصوصة هي الطقوس الدينية. وعليه، وجب التمييز في كل مؤسسة دينية بين الإيمان والاعتقاد

---

17 John Locke, *Lettre sur la tolérance*, GF (Paris: Flammarion, [s. d.]), p. 175.

أورد في ما يلي نص العبارة من ترجمة عبد الرحمن بدوي: «ومع ذلك يجب أن يحتاط، فلا يُضاف إلى قرار الحرْم توجيه كلمات مهينة وارتكاب أعمال عنف تؤذي البدن أو تضر بخيرات من طرد». انظر: جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمها عن اللاتينية مع مقدمة مستفيضة وتعليقات عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨).

18 Locke, p. 176.

١٩ المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(foi) من جهة، والطقوس والشعائر (rites) من جهة أخرى؛ فالحرية الدينية تقتضي حرية ممارسة الطقوس والشعائر. وهنا يتطرق لوك إلى مسألة التعميد التي يعتبرها طقسًا دينيًا: هل يأمر الحاكم المدني بتعميد الأطفال في أثناء الولادة بحجة أن في ذلك إنقاذًا لأرواحهم ونجاة لأنفسهم يوم الآخرة؟ ألا يتعارض ذلك مع مهمته التي هي الحرص على المنفعة العامة؟ وما القول إذا تعلّق الأمر بطفل يهودي أو ما شابه، ألا يُعتبر هذا الأمر إجبارًا أو إكراهًا في مسألة بعيدة عن أن تكون شأنًا عامًا، أي شأنًا متعلّقًا بالمصالح الدنيوية للآخرين؟ يقول لوك: «إن الخير العام (أو الصالح العام) هو قاعدة القوانين ومقياسها»[٢٠]، وعليه، لا يجوز استصدار قوانين في شأن الطقوس الدينية، فكلٌّ يملك الحق في تبجيل الله بالطريقة والطقس والشعيرة التي يراها ملائمة.

ومثلما أن الحاكم المدني لا يأمر باتّباع طقوس بعينها، فإنه لا يملك حق منع طقوس بعينها، شريطة ألّا ينجم عنها ضرر أو يلحق بواسطتها أذى بالخيرات الدنيوية، مثل تهديد الحياة أو نهب الممتلكات أو الحرمان من الحرية. مثلًا، يجوز للحاكم المدني منع الطقوس التي يمكن أن تؤدي إلى الموت، كتقديم الأطفال قرابين أو ما شابه ذلك. فالطقوس التي تؤذي الآخرين هي الممنوعة، أما تلك التي لا ينجم عنها أي ضرر مادي فغير ممنوعة بل ولا يجوز منعها. وهذا يفيد في فهم غياب مشكلة النقاب أو الحجاب في الولايات الأميركية بينما هي موجودة في المفهوم الفرنسي للعلمانية. ولا غرابة في ذلك، فقد تبنّت الولايات المتحدة التصور الليبرالي لدى جون لوك ونهل آباؤها المؤسسون من **الرسالة** في صوغ الدستور الأميركي. ونجد عند لوك مفهومًا موسَّعًا للتسامح يشمل الإنسانية جمعاء، ومن ثم يمكن ادعاء أن المفاهيم بدأت تنحو منحى كونيًا، مثل مفهوم الحق ومفهوم الشخص الإنساني. والدليل هو هذه الفقرة التي يتكلم فيها لوك عن الهنود الحمر في أميركا جرّاء الاكتشافات الجغرافية الكبرى. لقد أُثير في الكنيسة نقاش واسع في القرنين الخامس والسادس الميلاديين حول ما إذا كان للهنود الحق في أن يملكوا أراضيهم أم لا، وما إذا كان يُمنع سلبها منهم أم يجوز تحت ذريعة أنهم غير مسيحيين ولا يدينون بالمسيحية؟ يقول لوك: «حتى شعوب أميركا الرازحة تحت حكم أمير مسيحي ينبغي ألّا تُسلب حياتهم منهم ولا أراضيهم بحجة أنهم لا يعتنقون المسيحية»[٢١].

صار التسامح تجاه ممارسة الطقوس ضرورة سياسية ومدنية في القرن الثامن عشر، فماذا عن الإيمان والاعتقاد؟ ليس الحاكم مطالَبًا بإحلال التسامح في ما يخص ممارسة الطقوس وحتى في ما يخص المذهب أو المعتقد نفسه. ومن غير المعقول فرض الحكم المدني عقيدة أو مذهبًا على الناس بقوة القانون لأن قوة القانون تتجه إلى حماية الخيرات والخيرات المدنية. ولا تتجاوز قوانين الدولة ما يهدد السلم المدني والمنفعة العامة أو الخير العام. يهم المعتقد أو المذهب أو الإيمان سؤال الحقيقة، فهل يستقيم سن قوانين تعيِّن ما هي الحقيقة وما هو الخطأ؟ لا يمكن أن ينجم عن ذلك سوى جعل الناس يخفون ما يُعلنون، ويسلكون طريق المِراء والنفاق.

يورد لوك أمثلة في هذا الصدد: هل يُمنَع كاثوليكي روماني من الاعتقاد بأن الخبز يرمز إلى جسد المسيح الحقيقي، وهل يُمنَع يهودي من أن يكفر بأن **العهد الجديد** هو كلام الله، وهل يعاقَب وثني على إنكاره **العهدين القديم والجديد** معًا؟ وهل يجعل منه ذلك الإنكار والجحود مواطنًا سيئًا. لا يعود إلى الدولة وقوانينها تعيين المذهب أو المعتقد الصحيح من الخاطئ. الحقيقة كفيلة بأن تُدافع عن نفسها بمعزل عن القوانين المدنية نفسها. يقول لوك: «ليست الحقيقة بحاجة إلى العنف حتى تنطبع في ذهن الناس ولا تلقِّنها القوانين المدنية. وإذا لم تنوِّر العقل بتألقها وإشعاعها فلا تجديها القوة الخارجية نفعًا»[٢٢].

---

٢٠ المصدر نفسه، ص ١٨٩.
٢١ المصدر نفسه، ص ١٩٤.
٢٢ المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

ماذا عن العمل المترتّب عن الإيمان والاعتقاد؟ يرى لوك أن الجانب العملي في الدِّين لا يبتعد عن مقتضيات الدائرة المدنية. والأخلاق المدنية تستفيد لا محالة من الأخلاق التي يحث عليها الإيمان أو المعتقَد. ولوك أميل إلى تبعية الأخلاق الدينية إلى الحياة المدنية واحتوائها لها، أأخطأ الإنسان في معتقده أو في عبادته وطقوسه أم لم يخطئ، المهم ألّا يجعل ذلك منه مواطنًا سيئًا، أي ألّا يُلحق الضرر المادي بأقرانه. لا يمكن المساس بالحقوق المدنية مهما تكن الذرائع الدينية، وثمة استثناء وحيد في ألّا يتحلى الحاكم المدني بالتسامح هو عندما يهدد معتقد أو مذهب سلامة المجتمع المدني.

قراءة معاصرة لمفهوم التسامح: الحدود والآفاق

نروم من هذه الفقرة بيان آفاق التسامح وحدوده في ضوء قراءة مايكل والزر (M. Walzer)، المفكّر السياسي الأميركي المعروف، الذي ينافح عن فلسفة سياسية جديدة تعترف بحقوق الأقليات، وتنتصر لمختلف الهويات والجماعات المكونة للمجتمع الأميركي تُعرف بالجماعوية (COMMUNITARIANISM). يعرض في كتابه **مقالة في التسامح** (*Traité sur la tolérance*) وجهة نظره التي تقوم على منازعة الفكرة التي مفادها كونية مفهوم التسامح على نحو ما أفضت إليه المقاربة الليبرالية مع لوك في القرن الثامن عشر وحتى اليوم. فليس في نظره ثمة بُعد كوني لمفهوم التسامح بل أنظمة متسامحة أو تسامح بحسب أنظمة مخصوصة. ولا يعلو مفهوم التسامح على شروطه التاريخية المحَدِّدَة له. وإذا جاز في نظره اعتبار أن مفهوم التسامح يُفيد دلالة التعايش السلمي، فلا توجد مقاربة واحدة وإنما ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار شروط الواقع، أي مجموع السياقات التاريخية لممارسة التسامح. يقول في هذا السياق: «إن المقاربة البديلة التي أقترحها وأود الدفاع عنها تتمثَّل في أن نأخذ بعين الاعتبار الشروط التاريخية والسياقات المختلفة التي مورس فيها مفهوم التسامح وأُرسي التعايش داخلها»[٢٣].

يعني التسامح التعايش السلمي. ويمكن اعتبار هذا كافيًا لكي يمثِّل مبدأً أخلاقيًا، خصوصًا إذا استحضرنا الأنظمة الشمولية والأنظمة الدينية المغلقة التي لا مكان فيها للتعايش. والأنظمة التي يوجد فيها تعايش سلمي بين مجموعات وأفراد مختلفين لا تُسامح بالدرجة نفسها ممارسات شاذة أو طقوسًا بشعة. وكل نظام يُسامح بدرجات متفاوتة، وبناء على ذلك يمكن اعتبار مفهوم التسامح نسبيًا لا كونيًا، وهي الأطروحة التي يُدافع عنها والزر. كما يمكن اعتبار مفهوم التسامح مفهومًا مركّبًا بحيث يتعذر اختزاله في نموذج واحد. وفضلًا عن ذلك، فإنَّ والزر يحلِّل مفهوم التسامح في ضوء الواقع الأميركي.

ينطلق والزر من أوجه التسامح التي يضعها جانبًا أو التي لا تهمُّه بقدر كاف كفيلسوف سياسي، منها مثلًا الوجه الفردي للتسامح، بمعنى أنه لا يهمه كيف يسامح المجتمع المدني أو يتسامح مع شذوذ الأفراد وغرابة أطوارهم. وما يعني والزر بالدرجة الأولى هو التسامح في منحاه السياسي، أو بعبارة أخرى طرح السؤال: كيف يتسامح نظام ما أو سلطة سياسية ما مع المجموعات المنشقة؟ فالاهتمام هنا بالتسامح مع المختلف أكثر ممّا هو مع المتشابه؛ التسامح لا مع مَنْ يشاطرك شيئًا بل مع من لا يشاطرك أي شيء ولا يقاسمك أي قاسم مشترك. إنه التسامح مع المختلف ثقافيًا ولا يندرج في خانة المجتمعات الليبرالية والديمقراطية. فما معنى التسامح مع مثل هذه المجموعات؟

ثمة درجات متفاوتة من التسامح، بل وأنواع مختلفة منه، هي التي أسفرت عنها التجارب التاريخية المختلفة:

23 Michael Walzer, *Traité sur la tolérance*, trad. de l’anglais par Chaïm Hutner, NRF essais ([Paris]: Gallimard, 1998), p. 15.

- التسامح ذو الأصول الدينية، الذي يقبل على مضض الاختلاف من منطلق الحفاظ على الأمن العام؛ إنه المعنى نفسه الذي اتخذه التسامح مع مؤسس البروتستانتية مارتن لوثر، والتسامح نفسه الذي أعقب الحروب الدينية، ومفاده الصبر على الآخر المُبَدِّع والمُهَرْطق حتى يهتدي إلى الصراط المستقيم؛ إنه التسامح الذي يفيد النظر إلى الآخر بعَيْن الرحمة بل وبعَيْن الشفقة؛

- التسامح بمعنى اللامبالاة المعطوفة بالاختلاف؛

- التسامح بالمعنى الرواقي الذي يتمثَّل في قبول الآخر المختلف على أساس أنه يتمتع بحقوق رغم أنه لا يُحسن استعمالها؛

- النوع الأخير من التسامح هو الذي يعبِّر عن موقف إيجابي من الاختلاف، بل وعن فضول تجاه كل ما هو مختلف، وبالتالي الوقوف منه موقف الإعجاب.

بعد إحصاء أنواع التسامح التي أفرزتها التجربة التاريخية الغربية، يرى والزر أن أصعب أنواع التسامح هو ذاك الذي يتحدى معايير المجتمعات الغربية الليبرالية والديمقراطية؛ إنه التسامح تجاه الاختلاف الراديكالي؛ اختلاف الدِّين والثقافة ونمط الحياة. وحتى نفهم فكر والزر السياسي، من الضروري أن نستوضح بعض منطلقاته وعلى رأسها أنه فيلسوف سياسي جماعوي، وأنه مع التعدد الثقافي، وأنه متحفظ إزاء الليبرالية والنزعة الفردية السائدة فيها. وهذا يذلل بعض الصعوبات في فهم فكره، خاصة مفهوم التسامح؛ فوالزر يبحث عن مفهوم جديد للتسامح أكثر تركيبًا وتعقيدًا من المفهوم الليبرالي، خاصة تصور لوك العلماني، مفهوم يتلاءم مع التعدد الثقافي الذي تتسم به المجتمعات المعاصرة، خاصة المجتمع الأميركي المعاصر. ومن ثم فهو مهتم بالتسامح الذي يهم الاختلاف الراديكالي، الاختلاف الذي يصدم والمتعلِّق بالمجموعات الثقافية الغريبة في طقوسها وفي ممارساتها وفي نظامها الغذائي. إن السؤال الجذري الذي يطرحه والزر هو: إلى أي حدّ نجيز الاختلاف الراديكالي ونتسامح تجاه الغيرية المفرطة في غرابتها؟ ذلك هو التحدي الكبير الذي تواجهه المجتمعات المعاصرة، فالأمر لم يعد يتعلَّق بالتسامح تجاه نِحلة ما أو مذهب ديني ينتمي إلى المنظومة عينها.

ما مستقبل التسامح في المجتمعات المعاصرة، خاصة في المجتمع الأميركي المعاصر؟ يتسم هذا المجتمع بكونه مجتمع هجرة أو مجتمع مهاجرين، فهل يقبل هذا المجتمع الاختلافات الدينية والثقافية التي تخترقه من أقصاه إلى أقصاه؟ هل يصل به التسامح إلى درجة الاعتراف بالاختلافات الثقافية والدينية؟ هل ينجح هذا النظام من التسامح في صهر تلك الاختلافات؟

يتخذ التسامح في المجتمع الأميركي شكلين أساسين: إمّا الإدماج والصَّهر (Assimilation) والسعي إلى التوحيد والتشابه، وإمّا الاعتراف بالاختلاف (Reconnaissance) والمغايرة. يكون الشكل **الأول** من التسامح موجَّهًا إلى دمج الأفراد في بوتقة واحدة، ويكون الشكل **الثاني** موجَّهًا إلى الاعتراف بالمجموعات الثقافية والدينية. وفي كلتا الحالتين، نجد أنفسنا أمام تسامح من نوع جديد خارج الدلالة اللاهوتية من جهة، وخارج الدلالة الليبرالية الضيقة من جهة أخرى. لقد مهّد لوك الطريق لمفهوم التسامح في عصر الليبرالية المتأخرة وفي عصر الرأسمالية المتطورة. لكن مفهوم التسامح إشكالي يحمل قيمة اجتماعية وسياسية هي موضوع نقاش فلسفي وجدل اجتماعي دائم، فماذا عن التسامح في عصر ما بعد الحداثة؟

التسامح في عصر ما بعد الحداثة

عرف مفهوم التسامح تطورات جديدة في ضوء التجربة الأميركية الشمالية، وأُعلي من شأنه في الدستور الأميركي إلى حد القداسة، خاصة في صيغة حرية الضمير وحرية الفكر. وبما أن الولايات المتحدة الأميركية أرض هجرة ووفادة واستقبال، إذ تتسع لديانات ومعتقدات جميع الوافدين إليها الذين أُذيقوا ألوان الاضطهاد في أوروبا، مثل أتباع لوثر الألمان وأتباع كالفن الهولنديين ونِحل صغرى مثل التقوية (piétisme) والمسيحيين غير المؤمنين بالتعميد، والجامع بينها هو أنها جميعًا أقليات دينية معارضة للمسيحية الرسمية المتمثّلة في الكاثوليكية في هذا العالم الجديد، فلم يكن بد من التسامح بين الأديان لأن أغلبها وقع ضحية الاضطهاد في أوروبا، وإن لم يكن الأمر هينًا في البداية، خاصة أن بعض الولايات اكتسحها الطهرانيون البروتستانت، وهم الفئة الأقل تسامحًا.

رُسِّم مفهوم التسامح وأُسس دستوريًا في ميثاق الحقوق (Bill of Rights) سنة ١٧٧٨، واعتُرِفَ به مبدأً أعلى في هذا الدستور، ومن ثم فهو يكتسي قيمة تشريعية عليا. وتنص بنود الدستور الأميركي على منع أي ديانة رسمية وحظرها. ولا دين رسميًا للجمهورية الأميركية سوى الدستور نفسه، منه تُشتق القوانين والتشريعات، وبواسطته تُرسم الحدود بين الدِّين والدولة. يختلف هذا الفصل في الولايات المتحدة الأميركية عن نظيره في فرنسا في كونه في الأولى محدَّدًا إيجابًا وفي الثانية محدَّدًا سلبًا. يُفسح التسامح في المثال الجمهوري الفرنسي للعلمانية فضاء محايدًا تمام الحياد يُمنَع فيه على الفرد إبراز رموزه الدينية بينما لا يمنع التسامح في الدستور الأميركي من إظهار ما يدين به الفرد في الفضاء العام نفسه.

لا يمكن الحديث في المجتمع الأميركي المعاصر عن تسامح بروتستانتي-بروتستانتي، بل نظرًا إلى تعدد الأعراق والديانات، عرف مفهوم التسامح مآلات أخرى، وأُعيد صوغه صياغات جديدة. فالنوع الأول من التسامح ساد في المراحل الأولى لتأسيس الولايات المتحدة الأميركية، أي في فترة الآباء المؤسسين، أما اليوم فالأمر أكثر تعقيدًا.

قام المجتمع الأميركي في لحظة تأسيسه على التسامح الديني وعلى التعدد السياسي والثقافي، رغم ما تخلل تاريخه من تجاذب بين التسامح تارة وعدم التسامح أو اللاتسامح تارة أخرى. ولا شك في أن المطالب المتعلِّقة بالجماعات والهويات والأقليات في العقود الأخرى قد كوّنت معجمًا جديدًا في التسامح. ومهما يكن من أمر خضوع مفهوم التسامح لمستجدات عصرية وحاجات جديدة، فإنه ينبغي لنا طرح السؤال التالي: ما مآل مفهوم التسامح في العالم الجديد وفي أرض الهجرة والمهاجرين؟ وكيف تطوّر نظريًا على يد الفلاسفة السياسيين الليبراليين من جهة، وعلى يد معارضيهم من التيار الجماعوي من جهة أخرى؟

نتعرَّف بدايةً إلى نقد مفهوم التسامح في صيغته الليبرالية عند والزر، من حيث تنصيصه على أن المفهوم بحاجة إلى إعادة صوغ في ضوء التعدد الثقافي، ثم تتبع كيفية استشكاله في مجتمعات ما بعد الحداثة. غير أننا بحاجة قبل ذلك إلى طرح السؤال التالي: ما الفرق بين الحداثة وما بعدها؟

لفظ الحداثة هو توصيف للمرحلة التي أعقبت عصر النهضة الأوروبية واتّسمت بالسمات التالية: سيادة الفكر العقلاني، وانقشاع الغشاوة الأسطورية عن العالم، وتحديث الدولة، وترشيد الحكم، والحد من السلطة المطلقة، وصعود رأسمالية الاقتصاد، والقطيعة مع التعصُّب الديني، وبلورة مفهوم التسامح، وعلمنة المجال العمومي. إن إعادة تعريف الحداثة مثَّل دومًا مسألة إشكالية، ولا يمكن أن نزعم تقديم أي تعريف شامل أو نهائي.

جاءت ما بعد الحداثة (post-modernité) لا لهدم الحداثة بل لتفكيك مركزية العقل، والقطيعة مع السرديات الكبرى مثل التقدم والعقل والتاريخ. وما بعد الحداثة هي، بحسب بعض المفكرين، حداثة مكثَّفة: حداثة مضادة للمركز،

حداثة مُقْحِمة للتعدد والاختلاف، حداثة بلا يقين، تقحم الشك والارتياب في منجزات التقنية وفي فتوحات العلم الحديث. أمّا في المجال الذي يعنينا، فما بعد الحداثة تقتضي درجة كبيرة من التسامح، وتفترض قبولًا بالاختلاف غير مشروط. يقول والزر، في معرض حديثه عن مجتمعات الهجرة كالمجتمع الأميركي: «صار البشر يختبرون ما يبدو أنه واقع بلا حدود واضحة وبلا هويات يقينية أو متمايزة بوضوح»[٢٤]. وفي مجتمعات ما بعد الحداثة، لا انتماء لمجموعة أو لهوية ثقافية أو ما شابه ذلك، لأن الأفراد في هذه المجتمعات تعرَّضوا لنوع من المزج والامتزاج لم يعد ممكنًا معه إثبات أي انتماء. وتولدت مع هذا الصهر والمزج واقعة لا سبيل إلى إنكارها في مجتمعات ما بعد الحداثة: إنها ظاهرة التعدد الثقافي (multiculturalisme) التي لم يعد الاختلاف يبدأ فيها من خارج الأسرة بل من عقر الدار، خاصة مع الزواج المختلط، وهو ما يتطلب تدبير الاختلاف بين الأبناء والآباء وبين الأزواج والأصهار.

يتبيّن من خلال ما تقدم أن مجتمعات ما بعد الحداثة تقتضي شكلًا ونظامًا جديدين للتسامح لم يعرفهما تاريخ البشرية من قبل. إنه التسامح الذي يبدأ من ملاحظة الاختلاف من الداخل لا من الخارج، وفي الشخصية لا في الغير. لم يعد الغير وحده محل استغراب، بل الذات هي أول ما يستدعي الاستغراب والغرابة. يقول والزر: «إن التسامح يبدأ اليوم من عقر الدار، حيث إن السلام بين الأعراق والديانات والثقافات ينبغي أَنْ يَحُل بين الأزواج والأصهار والأبناء، بين شخصياتنا الخاصة سواء المتصلة أو المنقسمة»[٢٥].

لكن هذا الشكل الجديد من التسامح لا يخلو من الشك، وليس بمعزل عن محك الاختبار. ولا توجد ضمانات بألّا يستحيل التسامح إلى نوع من التعاطف، وعدم التسامح إلى نوع من النفور، علمًا أن كلًّا من التعاطف والنفور موقف غير عقلاني. بل لا توجد ضمانة حتى في أن يستحيل التسامح مع الاختلاف الراديكالي إلى نوع من الارتياب والشك. بل قد يُخْلي التسامح مكانه لحنين لا معقول إلى مجموعات موحَّدة وإلى هويات منيعة، وهو ما يمكن أن يولِّد في النهاية نزعة أصولية. يقول والزر: «إن الأصولية هي التعبير الأيديولوجي عن هذا النوع من الحنين، وتُبْدِي (الأصولية) أقلَّ قدر من التسامح تجاه الأرثوذكسيات الأخرى منها تجاه العلمانية التي تظهر على أنها حاملة للغموض والفوضى»[٢٦]. إن الأصولية في نظر والزر نتيجة حنين إلى الماضي، وهي بمنزلة ردة فعل أولية، أو لنقُل ردة فعل آلية تجاه صدمة ما بعد الحداثة؛ ردة فعل قوية، وأحيانًا عنيفة، نحوها. لماذا؟ لأن ما بعد الحداثة تعمل على اجتثاث كل ما يمكن أن يدلَّ على جذور أو أصول. يوضح والزر مشروع ما بعد الحداثة كما يلي: «إن مشروع ما بعد الحداثة يزيح منذ البداية كل فكرة عن هوية مشتركة أو عن سلوك نمطي: إنه يهدف إلى تأسيس مجتمع تكون فيه ضمائر المتكلم الجمع 'نحن' و'هم' خالية من كل مرجع مُحَدَّد، ويشير إلى الاكتمال الأقصى للحرية الفردية»[٢٧]. يدل ذلك على أن مشروع ما بعد الحداثة هو مشروع من أجل خلخلة كل انتماء أو هوية، حيث تسقط فيه ضمائر المتكلّم التي تُعَيّن «نحن» في مقابل «هم»، وتحدد هؤلاء في مقابل أولئك. الجميع في المجتمعات ما بعد الحداثة غرباء، ولا يوجد في مثل هذه المجتمعات سكان «أصليون» وآخرون «وافدون». ذلك أَنَّ تَذَرِّي الأفراد قد بلغ الحد الذي لم تعد لهم جذور، بل إن كلمتي «جذور» و«أصول» لم يعد لهما معنى. والغربة هي الوضعية الأصلية التي يجد الفرد نفسه عليها في مجتمعات ما بعد الحداثة. الكل غريب والجميع غرباء، وليس في إمكان أحد ادّعاء أصالة أو محتد أو أصل. لا وجود لأصيل في ما بعد الحداثة، بل كل شيء هجين ومهجّن. والشرط القبلي لمعرفة الأنا هو الغير، كما أن الشرط القبلي لمعرفة الغير هو الذات؛ فـ«الأنا» لا يتحدد بمعارضة الـ«أنت» وإنما بالانصهار معه والامتزاج به، وهو ما يقتضي مراجعة مفهوم التسامح وإعادة صوغه كل مرة وحين.

٢٤ المصدر نفسه، ص ١٢٨.
٢٥ المصدر نفسه، ص ١٢٨.
٢٦ المصدر نفسه، ص ١٢٩.
٢٧ المصدر نفسه، ص ١٣٠.

يُعارض والزر بقاء مفهوم التسامح سجين أصوله اللاهوتية -وهنا الإشارة إلى آباء الكنيسة- أو حبيس المنظومة الليبرالية -وهنا الإشارة إلى النظرية الليبرالية عند لوك- لكنه لا يرفض مفهوم التسامح نفسه الذي يحتاج إلى إعادة صوغ في ضوء مجتمعات ما بعد الحداثة، وفي ضوء مجتمعات الهجرة التي آلت فيها الهويات إلى التفتت والتفكك.

قبل الوقوف على الفروق بين مايكل والزر وجون راولز في ما يخص التصور الذي يطرحه كل منهما لمفهوم التسامح، يمكن القول رأسًا إن راولز، صاحب الكتاب الإشكالي **نظرية العدالة**، لا يخرج عن التقليد الأميركي الذي يضع حرية التَّديُّن والممارسة الدينية فوق جميع الأولويات، ويعطي الحق في إظهار الرموز الدينية، ويعارض التصور الفرنسي للعلمانية حيث يقول بالحرف: «لهذا نرفض أيضًا مفهوم الدولة العلمانية المطلقة، إذ يترتَّب عن مبادئ العدالة أن ليس من حق الحكومة ولا من واجبها أن تفعل هي أو الأغلبية ما تريد في ما يخص شؤون الأخلاق والدِّين»[٢٨]. يجد هذا التصور المَرِن للعلمانية في الفكر السياسي الليبرالي الأميركي تفسيره في أن مفهوم الدولة ليس مركزيًا بقوة كما هي الحال في فرنسا، ويجد تفسيره أيضًا في انحسار دورها ليقتصر على حماية المواطنين وسيادة القانون.

ما مقام التسامح في فكر راولز وفلسفته السياسية؟ يمكن اعتبار فكرة التسامح عند راولز امتدادًا لنظيرتها عند لوك رغم البُعْد الزمني الفاصل بينهما، الذي يناهز القرنين، لأن الأرضية النظرية المتمثِّلة في الروح الليبرالية مشتركة بينهما. فأهم الأفكار متفق عليها: حياد الدولة تجاه الشؤون الدينية والأخلاقية؛ انحسار دورها في الحفاظ على المصلحة العامة والمحدَّدة في الأمن والنظام العام على ألّا يُتخذ ذريعة لقمع حرية الدِّين والعبادة؛ اعتبار الدولة اجتماعًا بشريًا إراديًا مكونًا من مواطنين متساوين؛ حرية التدين أو عدمه؛ عدم تمييز الدولة بين ديانة وأخرى، وذلك كله في إطار الحرية الليبرالية الفردية. ها نحن نلاحظ عدم اهتمام راولز بمسألة التعدد الثقافي ومن ثم تركيزه على انصهار الفرد بدل الاعتراف بهوية الجماعة. ويتلخص مفهوم التسامح في حرية الضمير (liberté de conscience) التي تُعَدُّ حقًا فرديًا بما يعزز النزعة الليبرالية عند راولز؛ فباسم الحرية الفردية لا باسم الاختلاف الثقافي للجماعة يقوم التسامح عند راولز مقام الاعتراف بالاختلاف عند والزر. لا ثمن للحرية سوى الحرية نفسها، ولا يمكن التضحية بالحرية سوى لمزيد من الحرية، ذلك هو الشعار الليبرالي الذي ما يفتأ راولز يردّده. يقول في هذا السياق: «إن الحد من الحرية لا مبرر له إلّا إذا كان ضروريًا للحرية نفسها، من أجل الحيلولة دون المساس بالحرية بصورة أخطر»[٢٩]. ولا مكان لعدم التسامح في الفكر السياسي الليبرالي مهما تكن المبرِّرات، دينية أو أخلاقية أو غيرها. ويورد راولز مثال توما الإكويني الذي يبرر عدم التسامح تجاه المبدِّعة، ويشبِّه تزييف الدِّين بتزييف المال، وبأنه إذا كان يُلحق الضرر بالآخرين وجب قمعه. ولا يفوق الأمن الروحي، أو بعبارة أخرى لا تفوق نجاة الأرواح، في درجة الأهمية الأمن العام، ومن ثم لا يُبَرَّرُ استعمال العنف ضد المبدِّعة تحت ذريعة أنهم يهددون الأمن العام. ويعترف راولز -رغم اتفاقه مع لوك- بمحدودية التسامح عند هذا الأخير، بدليل عدم تسامحه مع الذين لا دين لهم. ويتّسم مفهوم التسامح عند راولز بكونه مفهومًا موسَّعًا يشمل جميع مكوِّنات المجتمعات المعاصرة التي، إنْ تحققت فيها شروط العدالة، لن يبقى مبرر لأي اضطهاد كيفما كان، وتزول الشروط الموضوعية لعدم التسامح. لا إمكان لوجود تسامح مشروط أو مقيَّد، فإمّا أن يكون التسامح وإمّا لا يكون.

يُطرح بصدد مفهوم التسامح سؤال أساس، هو كالآتي: ما حدود التسامح، أو، بعبارة أخرى، في أي حال وضمن أي شروط يستحيل الوقوف موقف التسامح؟ ويتساءل راولز في الاتجاه نفسه عن المدى الذي يبلغه مفهوم التسامح؟ وبالتالي كيف يمكن استساغة الوقوف موقف التسامح من البشر الذين لا يبدون أي تسامح نحو الآخرين؟ هل تقتضي العدالة التسامح حيال غير المتسامحين؟

28 John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. de l'américain par Catherine Audard (Paris: Ed. du Seuil, 1987), p. 248.
٢٩ المصدر نفسه، ص ٢٥١.

ينبغي في البداية -بحسب جون راولز- فحص بعض صيغ السؤال: **أولها**، هل يجوز أن تتمتّع نِحلة غير متسامحة بالحق في أن نعاملها معاملة متسامحة؟ **ثانيها**، ضمن أي شروط تمتلك النِّحل المتسامحة الحق في عدم التسامح مع نِحل أخرى؟ يُجيب راولز عن السؤال الأول بقوله: «يبدو أن لا حق إطلاقًا لِنحلة أو لمذهب غير متسامح في أن يشكو أو أن يتذمر إذا رُفِضَت له حرية متساوية مع النِّحل الأخرى»(٣٠). ولا يحق لمذهب أن يكون غير متسامح مهما تكن المبررات أو الحجج، خاصة تلك التي تقول إن تأويله للحقيقة الدينية هو التأويل الأصح. يقول راولز: «لا وجود لتأويل للحقيقة الدينية يمكن اعتباره ضروريًا ومُلزِمًا للمواطنين كافة، ولا يمكننا قبول سلطة يكون لها الحق في الحسم في أسئلة المذهب اللاهوتي»(٣١). حتى في حال تسليم الفرد زمام نفسه للسلطة، فإن ذلك لا يجبره على التخلّي عن حريته التي لا مجال فيها للمساومة. للبشر حرية ضمير متساوية بالنسبة إلى الجميع، وهو أمر ملائم لفكرة وجوب خضوعهم لإله واحد. وتكمن المشكلة لا في فكرة طاعة الله بل في جعل هذا المبدأ مبدأ يُحتكَم إليه. والحال، أنه لا يكفي لكي نجعل منه مبدأ تحكيم (Principe d'arbitrage)، والدليل هو أنه لا يترتّب عن الاعتقاد بضرورة الخضوع لله وتعاليمه أن تكون للفرد سلطة تسمح له بالتدخّل في تأويل الآخرين لواجباتهم الدينية. وبمعنى آخر، تتساوى جميع التأويلات بخصوص الإيمان بالله وبلوغ الحقيقة. يقول راولز: «إن هذا المبدأ الديني لا يبرر أن نحوز حرية شرعية وسياسية أكبر من حرية الآخرين»(٣٢).

على الرغم من أن جواب راولز هو بالنفي عن السؤال: هل يجب أن نقف من مذهب ديني لا يؤمن بالتسامح موقفًا متسامحًا، فإنه يعيد التفكير في المسألة مليًا فيقلّب السؤال على وجه آخر: هل يحق منعُ نِحلة في الدِّين لا تؤمن بالتسامح من أن تتذمَّر من عدم التسامح نحوها؟ باسم الحرية، لا يمكن منعها من أن تشكو وتتذمر إذا ما تم التعامل معها بكيفية لا متسامحة. لا يمكن أن تمنع نِحَل متسامحة نِحَلًا غير متسامحة من أن تتذمر من كونها ضحية عدم التسامح، وذلك تبعًا لمبدأ الحرية الذي يتصدَّر أولويات الفكر الليبرالي عند راولز. نعلم أن راولز فيلسوف سياسي ليبرالي، ولكن ليبراليته معدَّلة ومكيَّفة مع مطلب العدالة الذي هو أساسًا مطلب اجتماعي غير ليبرالي.

تتحول صيغة السؤال إذن من: هل يستحق مذهب غير متسامح أن نقف منه موقف التسامح؟ إلى الصيغة التالية: هل يحق أن نحدَّ من حريته بحجة أنه غير متسامح؟ لا يحق الحدُّ من حرية النِّحل غير المتسامحة سوى في حالة واحدة، وهي عندما يكون الحق في البقاء مهدَّدًا. يقول راولز: «لا تسمح العدالة بأن يقف البشر متفرِّجين عندما يتعرَّض أساس وجودهم للهدم»(٣٣). وبناء عليه نصير أمام سؤال آخر: هل تُفرَض على النِّحل غير المتسامحة قيود حتى في حالة كونها لا تمثِّل تهديدًا ولا تشكِّل خطرًا على الحريات المتساوية بالنسبة إلى الجميع؟ لا يرى راولز أي داع إلى تقييد حريات النِّحل والمذاهب غير المتسامحة ما دام أن الدستور في مأمن من أي تهديد. ولا غرابة في هذا الجواب ما دام القانون الأعلى للولايات المتحدة هو الدستور الذي يميِّز المجتمع الحرّ، وتكمن قيمة الدستور في كونه هو الضمانة العليا للحريات المدنية. لعل تمتُّع جميع أفراد المجتمع بالحرية، بمن فيهم أعضاء النِّحل غير المتسامحة، أن يدفعهم إلى الاقتناع بقيمة الحرية. إن مردَّ توازن المجتمع واستقراره أمران: الحرية والعدالة، أما في حالة زحزحة استقراره، فمن الواجب التصدي للنِّحل والمذاهب غير المتسامحة بواسطة تقييد حرياتها. هذا يتطابق مع فكرة أساسية في فكر راولز السياسي: لا سبيل إلى التضحية بالحرية سوى في سبيل مزيد من الحرية.

يمكن القول، ختامًا، إن الاختلاف بين مايكل والزر وجون راولز يكمن في اقتناع الأول بضرورة تكييف

٣٠ المصدر نفسه، ص ٢٥٣.
٣١ المصدر نفسه، ص ٢٥٣.
٣٢ المصدر نفسه، ص ٢٥٤.
٣٣ المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

التسامح مع أنظمة وأنماط مخصوصة أفرزتها تاريخية المفهوم (Historicité du concept) بينما لا يحيد الثاني عن الاقتناع بأن مفهوم التسامح يستمدُّ طابعه الكوني من الحرية نفسها.

خاتمة

لقد مهد جون لوك الطريق لمفهوم التسامح في عصر الليبرالية المتأخرة، وفي عصر الرأسمالية المتطورة. إن مفهوم التسامح مفهوم إشكالي حامل لقيمة اجتماعية وسياسية موضع نقاش فلسفي وجدل اجتماعي دائم. ومهما قيل جوابًا عن الأسئلة: هل يحمل التسامح دلالة إيجابية أم سلبية؟ هل هو شرط مثالي لحل الصراعات أم ضرب من العيش، أو ما يعبَّر عنه باللاتينية modus vivendi؟ هل هو ناجم عن موقف فعال أم عن موقف سلبي؟ هل يعبّر عن عدم توازن، حيث ترجح كفة المتسامِح على المتسامَح معه، أم عن حل مؤقت لفضّ النزاع وحل الاختلاف في طرائق العيش والتفكير والاعتقاد؟ فإن هذه الأسئلة وغيرها لا يمكن الإجابة عنها بالنفي أو بالإثبات والجزم، وإنما من خلال معرفة في ظل أي شروط، ووفْق أي ظروف يندرج مفهوم التسامح.

تطور مفهوم التسامح من الدائرة الدينية، حيث عُني في البداية بالدفاع عن حرية المعتقَد، إلى الدائرة السياسية القاضية بفصل المؤسسات السياسية عن المؤسسات الدينية، بين الحياة الخاصة والحياة العامة. وختامًا وجدنا أن المفهوم متواز مع نشأة فكرة الليبرالية. وبقدر ما ابتُكرتْ فكرة التسامح ابتُكرتْ معها فكرة الليبرالية، فهما فكرتان مبتكرتان حديثًا، أي مبتكرتان مع بزوغ فجر الحداثة: «إن التسامح بوصفه مبدأً أساسيًا متداخل مع الليبرالية، ومن الناحية النظرية يوفر التسامح استراتيجيا من أجل جعل حرية كل واحد في المعتقدات والقيم وطرق العيش متطابقة مع حرية الجميع، وتقليص إكراه الدولة»[٣٤].

لقد صار التسامح حديثًا عنوانًا لحرية الضمير والفكر، ولهذا تحولت فكرة التسامح إلى حق كوني في حرية التفكير وحرية الاجتماع، ومن ثم إلى علْمَنَة الدولة الحديثة التي وجب أن تقف موقف الحياد وعدم التمييز بين المواطنين على أساس المعتَقد. ولكن يبقى السؤال التالي معلقًا: ما حدود التسامح في الأزمنة المعاصرة؟

لقد فُهِمَ التسامح على نحوين، **أولهما** من جهة كونه يفيد معنى الحياد، والمقصود به حياد الدولة الليبرالية التي تنطلق من ادعاء الكونية، ومن حياد المجتمع الليبرالي بوصفه مجتمعًا مفتوحًا وقادرًا على إدماج كل واحد وصهره في بوتقته. لكن تلك المجتمعات وجدت نفسها، مع صعود الأقليات وازدياد الأجانب، غير قادرة على استيعاب الأعداد الكبيرة من المهمَّشين والمقصيين، ناهيك عن الأجانب والمهاجرين: «وكنتيجة يُعَاني النموذج الحيادي من مفارقة خاصة»[٣٥]، إذ إنه يدّعي الإدماج في الوقت الذي يمارس الإقصاء. **وثانيهما**، أن التسامح يُفهم في المقابل على نحو يفيد معنى التعدد لا معنى الحياد، تعدد الأقليات، تعدد المهمَّشين والمقموعين والمعذَّبين في الأرض والجماعات الهوياتية، وهو ما يتطلب أكثر من التسامح: الاعتراف. وبقدر ما يُبدي التصور الليبرالي الحيادي الرغبة في إدماج كل شخص، بصرف النظر عن العرق والأصل والثقافة واللغة والدين، يظهر نوعان من المقاومة: مقاومة من المجتمعات الليبرالية نفسها التي تبدو عاجزة عن القوة الإدماجية التي تدّعيها، ومقاومة من لَدُن هذه الفئات نفسها التي لا تقبل هذا الفضاء المُحايد نفسه، وتحتج عليه بخصوصيات متنطّعة ومتمردة.

34 Anna Elisabetta Galeotti, *Toleration as Recognition* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2002), p. 23.

٣٥ المصدر نفسه، ص ٧٥.

طيبي غماري *

تصوّرات الدِّين والثقافة والعولمة: تبريرًا للحوار أو للقطيعة بين الشعوب

بين خطاب يبجّل المفاهيم الأساسية المعتمدة في هذه الورقة -الدِّين والثقافة والعولمة- وخطاب آخر يحذّر منها، يجد الباحث أن هذه المفاهيم مفاتيح أساسية يمكن أن تساهم في نقاش دولي يسعى إلى فهم التفاعلات الفكرية في العالم الحديث. من هذا المنطلق، تتخذ الورقة موقفًا نقديًا عقلانيًا بين الموقفين السابقين، آملةً أن تساهم في قراءة موضوعية لإمكانات الحوار بين الثقافات والحضارات، في عصر طغت عليه الحسابات الأيديولوجية والاقتصادية، على نحو جعل من الدِّين والعولمة والثقافة في كثير من الأحيان مجرد عناصر للترويج والجذب بغية تنفيذ مشاريع خاصة، وشخصية أحيانًا.

توضح الورقة عددًا من المعالم النظرية التي تَسِمُ المفاهيم الثلاثة، إضافة إلى مفهوم الحوار، وذلك في تركيز على المستويات الإجرائية لهذه المفاهيم بما يساعد في تطوير الأطروحة الأساسية. وكما تبيّن الورقة الأشكال التي تكون فيها هذه المفاهيم أسبابًا مباشرة لعدم الحوار وللقطيعة، بل للصراع التراجيدي بين مختلف مكوّنات المجتمع الدولي في كثير من الأحيان، فإنها تتناول أيضًا الأشكال التي تجعل من هذه المفاهيم دعائم وركائز أساسية للحوار والتفاهم بين الشعوب في العصر الحديث. وذلك قبل أن تنتهي إلى الموازنة بين اللحظتين، لتبيّن أن المعطيات الدِّينية والثقافية والعولمية تشجّع، في الوقت الحالي، على القطيعة أكثر ممّا تشجع على الحوار، ومن ثمة تسعى، في ضوء هذا التشخيص، إلى تقديم نظرة استشراف للمستقبل في ما يتعلّق بمسألة الحوار.

معالم نظرية

أستعمل في هذه الورقة مفاهيم ثلاثة، هي الدِّين والثقافة والعولمة، وأنبّه من البداية إلى أنها مفاهيم إشكالية، لا يمكن إيجاد إجماع حولها، ولهذا سأحاول أن أعرض المعاني التي تنسجم مع الطرح الذي سأقدمه في هذه الورقة.

* أكاديمي جزائري، مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية في جامعة معسكر.

الدِّين

تنطلق مشكلة تعريف الدِّين من تاريخية المصطلح، فإذا كان لكل كلمة تاريخ، بحسب بنسون سالار[١]، فإن تطور مفهوم الكلمة يقدم لنا الكثير من الدلالات للمصطلح كإطار تحليلي. تملك كل اللغات تقريبًا مصطلحًا تعبّر به عن الدِّين؛ إذ نجد: «*religion* في معظم اللغات الأوروبية، و**الدِّين** في اللغة العربية، و*dharma* في لغات آسيا الجنوبية، و*zongjiao* في اللغة الصينية، و*shukyo* في اللغة اليابانية، و*agama* في اللغة الإندونيسية، والكثير من الخيارات الأخرى»[٢].

بالنسبة إلى مصطلح *Religion*، يمكن الرجوع إلى مقال سالار، الذي أوضح فيه كيف ساهم الجدل حول استعمال الكلمة الروماني *ligare, religare* (العلاقة أو الرابطة) أو اليوناني *Religio, legere* (الجمع أو الضمّ) في تطور مصطلح الدِّين كإطار تحليلي للظاهرة الدِّينية. أمّا بالنسبة إلى المصطلح العربي، **الدِّين**، فنجد في معجم **لسان العرب** لابن منظور أن المصطلح يأخذ معاني عدة، تشترك في معظمها بشكل أو بآخر في معنى الذل والخضوع، وهذا ما يتماشى مع معنى الدِّين الذي يبقى في نهاية الأمر عبارة عن خضوع وطاعة مطلقة لقوة ما أو لشريعة ما أو لنظام ما؛ فـ«الدَّيَّانُ: القَهَّارُ وقيل: الحاكم والقاضي ... والدَّين: واحد الدُّيون معروف. وكلُّ شيء غير حاضر دَينٌ والجمع أَدْيُن مثل أَعْيُن و دُيونٌ (والقرض إذلال)، والدِّين: الجزاء والمُكافأة، والدِّين: الطاعة. وقد دِنْته ودِنْتُ له أَطعته، والدِّين: الإسلام وقد دِنْتُ به. والدِّين: العادة والشأن، والدِّين من هذا إنما هو طاعته والتعبد له، ودانه ديناً أَي أَذله واستعبده. والدِّين: الذل. والمَدِينُ: العبد... ودِنْتُه أَدِينُه دَيْناً: سُسْته، ودِنْتُه: مَلَكْتُه، والدِّين: السلطان. والدِّين: الوَرَعُ. والدِّين: القهر. والدِّين: المعصية، والدِّين: الطاعة»[٣].

من جهة أخرى، يميّز الجرجاني في التعريفات بين الدِّين والملّة حيث يقول: «الدِّين والملّة، متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث إنها تطاع، تسمّى: دِيناً، ومن حيث إنها تجمع، تسمّى: ملّة، ومن حيث إنها يرجع إليها، تسمّى: مذهباً، وقيل: الفرق بين الدِّين، والملّة، والمذهب: أن الدِّين منسوب إلى الله تعالى، والملّة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد»[٤].

من الناحية الاصطلاحية، وعندما يتعلق الأمر بالمقارنة بين الثقافات على وجه الخصوص، تتنافس التعريفات على توسيع حدود المصطلح وتضييقها، ليضم أحيانًا حتى الجمعيات الرياضية، ويُقصي في أحيان أخرى الديانات الأكثر انتشارًا في العالم، كالبوذية والهندوسية. وهذا ما يتفق تمامًا مع ما قرره نادال (Nadel)، إذ يقول «مهما تكن الطريقة التي نريد أن نشمل بها المساحة التي تضم الأشياء الدِّينية، سنجد أنفسنا أمام تحدٍّ خطِر، يتمثّل في تحديد ما يجب أن نضعه في هذا الجانب من الحدود، وما يجب أن نضعه في الجانب الآخر منها»[٥].

---

١ انظر:
Benson Saler, «**Religio** and the Definition of Religion,” *Cultural Anthropology*, vol. 2, no. 3 (August 1987), pp. 395-399.

2 Beyer Peter, «Globalization: Religion as Social Institution in Global Perspective,» in: Helen Rose Ebaugh, ed., *Handbook of Religion and Social Institutions*, Handbooks of Sociology and Social Research (New York: Springer, 2005), p. 412.

٣ أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، [١٩٥٥-١٩٥٦])، مادة «دين».

٤ علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، مادة «الدِّين والملة».

5 Robin Horton, “A Definition of Religion, and its Uses,” *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,* vol. 90, no. 2 (July-December 1960), p. 201.

أمام هذا التحدي لا نملك إلّا أن نفعل مثل كثير من الباحثين، وعلى رأسهم الأنثروبولوجيون، الذين كانوا يلجأون إلى تبنّي تعريف مؤقت يتم تعديله بحسب تطور البحث والدراسة، وبحسب تغيّر المجتمعات والثقافات. فالدِّين، بحسب غيرتس عن طلال أسد و مارك يورغنسماير هو: «١- نسق من الرموز؛ يعمل على ٢- ترسيخ أشكال وتحفيزات قوية، عارمة ومستديمة داخل الإنسان؛ من خلال ٣- بناء تصورات عن النظام العام للوجود؛ و٤- ربط هذه التصورات بحالة من التعاطف؛ ٥- تجعل هذه الأشكال والتحفيزات واقعية بشكل استثنائي»[٦].

من المؤكد أن هذا التعريف لن يحصل على إجماع جميع القراء، لكنه على الأقل يتميز بخاصية مهمة، تتمثل في العموم الذي يوفّر الحدّ الأدنى الذي يسمح بمتابعة الإشكاليات الأساسية التي تدور حول هذا المصطلح كما يسمح بوعيها. ومنه نجد أن الدِّين يصبح مجموعة رموز تساعد على ترسيخ الإيمان، على شكل تحفيزات قوية ومستديمة وشاملة للحياة الإنسانية كلها، وهذا عن طريق تشكيل تصور خاص عن العالم والوجود الإنساني وبناء هذا التصور، ثم ربط الإنسان بهذه البناءات بحالة من التعاطف الشديد، بحيث يحوّل هذا التعاطف التصور العام عن العالم إلى تصور معقول ومقبول حتى لو لم يكن حقيقيًا.

إن نوع الخطاب ومحتواه هما اللذان يحددان لنا ما إذا كنا داخل مساحة الدِّيني أو خارجها؛ فعندما تدعو الخطابات إلى الغيبية والتسامي وإلى القوى فوق الطبيعية، فإنها تكون داخل مجال الدِّيني. وتكمن خطورة هذه المقاربة، رغم إجرائيتها، في أنها تجعل من الحدود الفاصلة بين الدِّيني وغير الدِّيني رفيعة إلى درجة يمكن معها أن يتحول أي خطاب تقديسي وتبجيلي إلى خطاب ديني. فالمؤرخ عندما يتخلى عن موضوعيته، ويتحدث عن شخصياته وأحداثه بلغة أسطورية فوق طبيعية، يحوّل تاريخه إلى دِين يملك سلطة خاصة؛ سلطة لا تبحث عن الإقناع بالعقل والمنطق، بل تبحث عن الإيمان بالقلب والتعاطف. إنه يحوّل تاريخه إلى نوع من الدِّين، والشيء نفسه بالنسبة إلى الاقتصاد والفن والسياسة، ولعل هذا ما يبرر اعتبار بعضهم الاقتصاد والسياسة أديانًا جديدة، أو أديان القرون الحديثة.

علاوة على ذلك، يمكن لهذا النوع من التعريفات أن يقصي بعض الديانات التي تأسست وأقامت لها طقوسًا ومؤسسات ورجال، لا لشيء سوى لأن هذه الديانات تركّز على هذا العالم أكثر من العالم الآخر، أو لأنها تفتقد في نصوصها وتاريخها عنصر الإعجاز (وجود المعجزات): «من الممكن أن نقصي الكونفشيوسية من قائمة الديانات، لأنها نسق من السلوكات والأخلاق التي تركز على هذه الدنيا أكثر من الحياة الأخرى. كما يمكن إقصاء البوذية من قائمة الديانات العالمية، لأنها لا تمتلك عناصر الإعجاز الضرورية الموجودة في الديانات الأخرى»[٧].

بهذا المعنى يصبح الدِّيني أو اللاديني مرتبطين بنوع الخطاب وشكله ومحتواه. وعندما نطبّق هذا التعريف الإجرائي على عصرنا الحالي، نجد أنه أصبح في إمكان الثقافة والعولمة تغيير مساحة الدِّين من خلال التغيّرات التي في مقدورهما إحداثها في محتوى الخطابات؛ فحروب نهاية القرن العشرين تحوّلت بسرعة رهيبة إلى حروب

6 Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion. Reflections on Geertz," *Man* (New Series), vol.18, no. 2 (June 1983), p. 239, and Mark Juergensmeyer, *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State,* Comparative Studies in Religion and Society; 5 (Berkeley: University of California Press, 1993), p. 32.

7 John C. Super and Briane K. Turley, *Religion in World History: The Persistence of Imperial Communion*, Themes in World History (New York; London: Routledge, 2006)), pp. 2-3.

دينية، تتمّ وتواصل الحروب الصليبية، بفعل الشحنات الدِّينية التي أُلصقت عنوة بالخطابات المرتبطة بهذه الحروب، الأمر الذي جعل رموز البعث في العراق مجاهدين وشهداء، وجعل جورج بوش العلماني قائدًا للقوات المسيحية في العصر الحديث. وفي الوسع أن يكون لمحتوى المصطلح وما يمكن أن يشحن به دور في تنشيط الحوار بين الدّيانات والثقافات أو كبحه، لأن هذا الحوار يبقى مرتبطًا بما نحمله عن الآخر وما يحمله الآخر عنا من تصوّرات، وما نضمره نحن أو الآخر من نوايا أو مشاريع بعضنا تجاه بعض.

نجد، من جهة ثانية، أنّ لكثير من المفاهيم المرتبطة بالدِّين تأثيرًا قويًا في مسألة الحوار بين الثقافات والديانات، وعلى رأسها الحريات الدِّينية. وفي زمن العولمة والتعدد الثقافي، أصبح من غير الممكن أن يتطور الحراك البشري الفعلي عن طريق السياحة والعمل، أو الافتراضي عن طريق شبكة الاتصالات العالمية المتزايدة، من دون أن يحدث بين الدّيانات والثقافات احتكاك مباشر أو غير مباشر. ومن هنا أصبح الاحتكاك بين الديانات ومعتنقيها أكثر حدوثًا من ذي قبل. وقد أثار هذا الاحتكاك إشكال الحرية الدِّينية هنا وهناك بشكل ملح. وباتت مشكلات حرية الممارسة الدِّينية في العالم تملأ جرائد الصحف والقنوات التلفزيونية والتقارير الحكومية، إلى درجة أنه أصبح في الإمكان القول إن الأفعال وردود الأفعال، من هنا وهناك، حيال مسألة الحرية الدِّينية أصبحت اليوم الأسلوب الأمثل المفضّل للحوار بين الديانات. وكل ثقافة تدّعي أنها الأقدر على كفالة هذه الحرية، لكن الواقع يبيّن في المقابل أنها الأقدر على تكبيل هذه الحرية ومصادرتها؛ ففي الولايات المتحدة مثلًا نجد أن الرئيس الأميركي جون تيلر قرر في رسالة سنة ١٨٤٣، أي منذ أكثر من قرن ونصف قرن من الزمان، أن: «... لكل إنسان الحق في عبادة خالقه حسبما يعتقد أنه الحق، فمكاتب الدولة مفتوحة للجميع بشكل متساو، لا ضرائب تدفع لرجال الدِّين، وحكم الإنسان قابل للخطأ، ولا يجوز أن يعامل كأنه معصوم من الخطأ. المحمدي المسلم إذا جاء بيننا فله امتياز مضمون بنص الدستور أن يعبد ربه تبعًا لأحكام القرآن. والهندي الشرقي له أن يشيد مقامًا لبراهما إذا كان ذلك يجعله سعيدًا... ربما يُضطهد الجسد، وربما يُغل، ومع ذلك يبقى حيًا. ولكن إذا قُيد عقل الإنسان، فإن حيويته وقدراته تفنى، ولا يبقى على الأرض سوى الأرضي. فالعقل ينبغي أن يبقى طليقًا حرًا كالنور والهواء»[٨].

على الرغم من قوة هذه القناعة وهذا التقرير، فإن واقع الحريات الدِّينية في هذا البلد لم يتغيّر كثيرًا طوال المدة التي تفصل بين زمننا هذا والزمن الذي كُتبت فيه رسالة جون تيلر[٩]. والفرق بين الزمنين هو بروز العولمة بقوتها الإعلامية الرهيبة، بحيث أصبح في إمكان الناس أن يعلموا بحدوث التجاوزات ضد الحريات الدِّينية بشكل سريع، ومن ثمة أصبحت إمكانات رد الفعل أسرع ممّا كانت عليه، وهذا ما يطرح في نظري إشكالًا مهمًا هو: ما هي احتمالات نجاح الحوار بين الدّيانات في ظل العولمة والتعدد والتنوع الثقافي؟

والحال، أن مصطلح الدِّين هو مصطلح مفتاحيّ في هذا المجال، أي إنه يساعد على بحث مكانة الحوار بين الدّيانات في عصر أصبح العالم يتداول المعلومة فيه بشكل سريع، وواسع، حتى لم يعد في مقدور أحد أن يتستر على المعلومات التي يمكن أن تجهض الحوار، وما أكثرها في زمن العولمة.

---

٨ برنارد لويس وإدوارد سعيد، **الإسلام الأصولي في وسائل الاعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٤)، ص ٣٢.

٩ للاستزادة حول واقع الحريات الدِّينية في الولايات المتحدة الأميركية انظر: طيبي غماري، «واقع الحرية الدِّينية في الولايات المتحدة الأمريكية» في: **الشعائر الدينية: حرية ممارستها حق يكفله الدين والقانون** (الجزائر: منشورات وزارة الشؤون الدِّينية والأوقاف، ٢٠١١)، ص ٢٦٩- ٣٠٦.

الثقافة

يلخص إدوارد سابير الجدل القائم حول تعريف الثقافة، مقترحًا ثلاثة مفاهيم لثلاثة أشكال مختلفة من الثقافة. وسوف أحاول تلخيص موقف هذا الباحث من مفهوم الثقافة، نظرًا إلى أهميته، ثم أحاول تبنّي التعريف الذي يجعل مفهوم الثقافة مفتاحيًا أيضًا في مسألة الحوار بين الدّيانات والثقافات. ومن ثمة يصبح التعريف هنا ذا قيمة استعماليه إجرائية، نسعى من خلالها إلى تجاوز صعوبات الإجماع حول تعريف يقتنع به الجميع.

يرى سابير إمكان التمييز بين ثلاثة معانٍ أو ثلاث مجموعات معانٍ لكلمة «الثقافة». في البداية: «يستعمل مؤرخو الثقافة والإثنولوجيون الثقافة تقنيًا لتشمل جميع العناصر الاجتماعية الموروثة، في حياة الإنسان المادية أو الروحية»[١٠]. بهذا المعنى تصبح الثقافة متزامنة مع الإنسان؛ فكلُّ ما قام به الإنسان وأنتجه منذ حياته البدائية إلى حياته اليوم، يمكن إدراجه داخل مساحة هذا المصطلح. وبهذا المعنى يؤكد سابير أن البشر كلهم مثقفون، بغضّ النظر عن اختلاف مستوياتهم ومعدلات تطورهم ونموهم. فالمتّفَق عليه هو وجود أشكال كثيرة من الثقافات وعدد غير متناهٍ من العناصر الثقافية التي تتساوى في ما بينها من حيث القيمة. وسمو الثقافة أو دنوّها يبقيان مجرد بناءات معرفية أُسست انطلاقًا ممّا يُعرف بمراحل النمو أو التطور البشري. ومن جهة أخرى يؤكد سابير أن مصطلح الحضارة قادر على تولّي عبء هذا المعنى التقني للثقافة بشكل جيد. من هذا المنطلق، يصبح من غير الممكن الحديث عن حضارة أفضل من غيرها، بل يكون من الأسلم الحديث عن حضارة سبقت غيرها، ووفرت لها بفعل التراكم الحضاري والثقافي ما يمنحها الامتياز عنها، وبذلك تبقى كل حضارة لاحقة مدينة للسابقة، فالحضارات أشبه بالأجيال، الابن يبقى ابن أبيه ويبقى مدينًا له حتى وإن أصبح أفضل منه حالًا.

يشير المعنى الثاني، وهو المعنى الأكثر استعمالًا، بحسب سابير، إلى الأنماط المتّفَق عليها في المجتمع والتي «تتأسس على تحسينات فردية مبنية على حد أدنى من المعرفة والتجربة المشتركة، التي تنتج ردود أفعال نمطية محددة بشكل خاص من خلال العادات والتقاليد المتوارثة»[١١]. ومن ثمة تصبح الثقافة بهذا الشكل فردية وخاصة ومتنوعة في آن واحد. وهي فردية لأنها تقوم على أساس مجهود فردي للوصول إلى الفرد المثقف، ذي القدرات المتفاوتة مع قدرات غيره من الأفراد على تحسين ما وصله من معارف وما عاشه من تجارب ليؤسس شخصيته الخاصة. وهي خاصة لأنها تستمد خصوصيتها من ارتباطها بأنماط الفعل وردود الفعل التي تتأسس عبر الأجيال في مجتمع من المجتمعات، وتتمظهر في السلوكات الفردية، مؤسسةً بذلك ما يُعرف بالشخصية، ولهذا تكون الثقافة في هذا المستوى فردية. وهي متنوعة، لأن أنماط الفعل وردود الفعل الفردية تختلف باختلاف المجتمعات، ومن ثمة تأتي مسألة الغيرية والاعتراف بحق الآخر في الاختلاف، حتى وإن كان هذا الاختلاف يبدو لنا غير معقول، أو غير قابل للانسجام مع عقلانيتنا الخاصة. في هذا المستوى يكون في إمكاننا الحديث عن الثقافة العربية أو الثقافة الإسلامية أو الثقافة الأميركية، كوحدات مختلفة وأحيانًا متناقضة، لكنها ملزمة بالتعايش بعضها مع بعض من جهة، وكوحدات تصنع اختلاف الأفراد واختلاف شخصياتهم وتؤطرهما من جهة أخرى. وفي المعنى الثاني الذي يطرحه سابير تلتصق الثقافة بالفرد التصاقًا عضويًا، لأنها تؤسسه كهوية شخصية وكهوية غيرية في آن واحد.

10 Edward Sapir, *Culture, Language and Personality: Selected Essays*, Edited by David G. Mandelbaum (Berkeley, CA: University of California Press, 1949), p. 80.

١١ المصدر نفسه، ص ٨١.

أمّا بالمعنى الثالث، فيقدم إدوارد سابير فهمًا للثقافة مختلفًا إلى حد ما، وإن كان اختلاف التجميع والتناقض مع المعنيين الأولين، حيث يأخذ المعنى الثالث من المعنى الأول الممتلكات أو الموروث الجماعي للمجتمع، ويأخذ من المعنى الثاني فكرة تأكيد مجموعة منتقاة من العوامل دون غيرها، بحيث تشير الثقافة، وفق هذا المعنى، إلى «تلك الاتجاهات العامة لتصورات الحياة، والتمظهرات الخاصة للحضارة التي تعطي شعبًا من الشعوب مكانة متميزة في العالم»[١٢].

على هذا المستوى تتحول الثقافة إلى مشروع اجتماعي يمكن أن يكون النواة الأساسية لما يُعرف بالهوية الوطنية، أو الهوية الثقافية لشعب من الشعوب؛ فالمكانة المتميزة التي يشير إليها سابير هنا تعني الاختلاف، أي إن تلك الاتجاهات والتصورات هي التي تصنع تميز شعب من الشعوب من باقي الشعوب التي يتعايش معها في العالم. و«الثقافة عند سابير يجب أن يُنظر إليها كإتقان للأساليب الفردية... وكخلاصة لعبقرية الجماعة التي تنتمي إلى سلالة واضحة...»[١٣].

بهذا يحاول سابير أن يزاوج بين الفردانية والجماعية في مفهوم الثقافة. وأكثر ما يهمنا في هذا الطرح هو أن الثقافة تتأسس على الموروث الإنساني، الذي تحدث عنه سابير في المعنى الأول، وعلى الشخصية الفردية التي تحدث عنها في المعنى الثاني، وعلى العبقرية الجماعية التي بيّنها في المعنى الثالث. وبهذا المعنى نكون قد وصلنا إلى تعريفنا ذي القيمة الاستعمالية، الذي سنحاول أن نقيس من خلاله الفترات التي تكون فيها الثقافة داعمة للحوار، والفترات التي تكون فيها داعمة للقطيعة. ففرص الحوار أو فرص القطيعة تتزايد أو تتناقص بحسب موقف الجماعات والشعوب من التميز والاختلاف اللذين تصنعهما الثقافة.

يصنع الإنسان الحوار أو القطيعة انطلاقًا من فعله أو رد فعله تجاه ثقافته وثقافة غيره، أي انطلاقًا من قراءته أو من موقفه من قراءات الآخرين للموروث الإنساني، ولسلوكه أو سلوك غيره الفردي، ولعبقرية جماعته أو الجماعات الأخرى، وهذا ما ينسجم بشكل كلّي مع نظرة إدوارد سعيد لمعنى التفسير: «فكل المعرفة التي تكون حول المجتمع الإنساني (إلى حد ما الثقافة)، وليس حول الطبيعة، هي معرفة تاريخية، ومن ثمة فهي عرضة للحكم والتفسير، ... ولكن تلك الظواهر وتلك المعطيات تأخذ قيمتها من التفسيرات التي نعطيها لها،... فالتفسير يرتبط بمن يكون المفسّر، وإلى من يوجّه هذا التفسير، وما هي أهدافه من هذا التفسير، وفي أي فترة تاريخية يأخذ هذا التفسير معناه... وفي الأخير إنها ترتبط بالتفسيرات التي قدّمها الآخرون، سواء بتأكيد تفسيراتهم، أو مناقضتها، أو مواصلتها، فلا يوجد تفسير من دون سوابق أو من دون ارتباطات بغيره من التفسيرات»[١٤].

بالشكل نفسه، يرتبط كلٌّ من الحوار أو القطيعة بهذا التفسير الذي نقدمه أو نستقبله بشأن العناصر الثلاثة الأساسية للثقافة المشار إليها أعلاه: الموروث الإنساني، الشخصية الفردية، والعبقرية الجماعية. ويشير واقع العلاقات بين ثقافات العالم وحضاراته إلى أن جميع حالات التفاهم والتنافر بين هذه الثقافات والحضارات مرتبط ارتباطًا مباشرًا بالفهم أو بسوء الفهم لتفسيراتنا للآخر أو تفسيرات الآخر لنا، علمًا أن التفسيرات تخضع كليًا للقاعدة التي حددناها سابقًا مع إدوارد سعيد.

١٢ المصدر نفسه، ص ٨٣.

13 Mohamed Tozi, «La Méditerranée entre imaginaire et réalité,» dans: *Tendances interculturelles, EUROMED 2010: Le Rapport Anna Lindh* (Alexandria, Egypt: EUROMED; Fondation Anna Lindh, 2010), p. 39.

14 Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World,* Rev. ed. (New York: Vintage Books, 1997), pp. 154-155.

مرة أخرى تُعتبر الثقافة من هذا الباب مفهومًا مفتاحيًا سيساعدنا على فهم العلاقات بين الحضارات والثقافات والدّيانات؛ ففي كثير من الأحيان يتأسس صراع الحضارات على صراع آخر أسماه إدوارد سعيد صراع الجهالات. فعندما يجهل أو يتجاهل شعب من الشعوب ثقافة الآخر، فإنه يبدأ في التفسيرات الناقصة أو المغلوطة، ومن ثمة يصبح من السهل جدًا تبرير العنف الرمزي والفكري والفعلي ضد أي ثقافة أو حضارة، بدعوى التفوق وإنقاذ المتخلفين وإلحاقهم بركب المتفوقين، كما كان الأمر في القديم، أو بدعوى الحفاظ على العالم أو إعادة التوازن إليه، توازن لا يقبل إلّا تفسيرًا واحدًا بطبيعة الحال، كما هو الأمر في الحاضر.

العولمة

أسال مصطلح العولمة الكثير من الحبر على الرغم من حداثته النسبية، لأن كثيرين يعتبرونه ملْكية مستباحة، يمكن لأي أحد أن يتكلم حولها عن علم أو عن غير علم. وعندما ننتقي الكتابات الجادة المتعلقة بموضوع العولمة، نُصدم بحقيقة مفادها أن نسبة كبيرة من الحبر الذي أسيل في سبيل العولمة تتحول إلى حبر ضائع أو مهدور ليس غير. لهذا، سنحاول التوقف عند معاني العولمة التي توضح هذا المصطلح من جهة، وتشرح من جهة ثانية تلك المعاني التي تجعل من العولمة مفهومًا مفتاحيًا يساعدنا على المضي في تطوير التحليل الخاص بهذه الورقة.

يمكن النظر إلى العولمة من وجهين، **الأول** اقتصادي، وهو لا يهمنا هنا كثيرًا، و**الثاني** ثقافي، وهذا هو المعنى الذي سنتوقف عنده، نظرًا إلى الارتباطات العضوية التي تربطه بمصطلحينا السابقين، أي الدِّين والثقافة. تشير العولمة، على المستوى الثقافي، إلى «الانتشار العالمي للأشكال والمعاني الثقافية. ذلك أن المعلومة وتكنولوجيات الاتصال فتحت الكثير من قنوات الاتصال التي تتجاوز الحدود الوطنية لتخلق كمية كبيرة من الصور والعادات الثقافية الجديدة. إنها تتحرك بسرعة حتى وإن كان هناك فروق في كمية المعلومة وشدتها بين مختلف مناطق العالم»(١٥).

يتضح لنا من خلال هذا التصور كيف أن الحراك الثقافي أصبح في عصر العولمة أكثر سرعة، فالحدود الوطنية التقليدية لم يعد لها أي معنى، وأصبح تنقّل المعلومة يتم خارج نطاق سيطرة مختلف وسائل الرقابة المحلية. وعلاوة على هذا، فقد أصبح في إمكان مؤسسات إنتاج المعلومة وتوزيعها التلاعب بمحتواها وبشكلها ونشرها على النحو الذي يمكن أن يؤثّر سلبًا أو إيجابًا في العلاقات بين الشعوب والثقافات والحضارات. فالكل يتذكر أسلوب التسيير الإعلامي الأميركي لفترة ما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، والسرعة التي تحققت بها النتائج، الأمر الذي برر لأميركا غزو دولتين مستقلتين واستعمارهما بأقل التكاليف الممكنة، فالقوة الإعلامية في عصر العولمة أصبحت قوة لا تقل أهمية عن القوة العسكرية والقوة الاقتصادية، بل إن هاتين القوتين لم يعد لهما أي معنى من دون القوة الإعلامية.

نستطيع انطلاقًا ممّا سبق أن نجزم بأن معنى المحلي ومعنى العالمي يصبحان متداخلين ومتأثرين واحدهما بالآخر؛ فما يحدث على المستوى الاجتماعي المحلي لا يستطيع أن يتخلص من تأثيرات العالمي وضغوطه، وما يحدث على المستوى العالمي لا يكاد يخلو من آثار المحلي: «العولمة من هذا المنظور هي عبارة عن تكثيف للعلاقات الاجتماعية

15 Imma Tubella, «Television, the Internet, and the Construction of Identity,» in: Manuel Castells, ed., *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective* (Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar Pub., 2004), p. 385.

الدولية، التي تربط بين المحليات المتباعدة، بالشكل الذي يجعل الأحداث المحلية متأثرة بأحداث تمت أو تتم على بعد الكثير من الأميال، والعكس صحيح»[١٦].

إن ما يهمنا بالنسبة إلى هذه الورقة هو مدى قدرة العولمة، من خلال ما توفّره من سرعة في تدفق المعلومة وانتشارها، على التأثير في مسارات الحوار بين الشعوب وبين الحضارات والثقافات والدّيانات، وهذا ما يعني أننا لن نتناول العولمة وآثارها كمعطى إيجابي، بل سننظر إليها انطلاقًا من نوع الأثر الذي تمارسه على الحوار، وهو ما يعني بالضرورة أن العولمة تحتمل أوجهًا إيجابية وأخرى سلبية. فعندما تعرض وسائط الإعلام المختلفة خبرًا يتعلق بإهانة المسلمين في سجن أبو غريب مثلًا، تنتقل المعلومة بسرعة مذهلة، تاركة خلفها أثقالًا من الكراهية والعدوانية تجاه كل ما هو أميركي. ولنا أن نتصور موقف جمهور المسلمين من مفكر أو داعية سلام يأتي بعد عرض هذا الحدث، ليحدّث المسلمين عن الحوار والتعاون والتعارف. أعتقد أن في مثل هذه الوضعيات ستكون معركة الحوار والقطيعة محسومة سلفًا لصالح القطيعة.

الحوار

المقصود بالحوار هنا ليس فقط تلك الاجتماعات والمؤتمرات والإنتاجات العلمية التي تظهر هنا وهناك من أجل إبراز الفوائد المشتركة للنقاش، وحتى الجدل بين الحضارات والثقافات والديانات، بل المقصود به أيضًا تلك الأفعال وردود الأفعال التي تقوم بها هذه الجهة أو تلك من أجل تبرير مواقفها واختياراتها. وهذا ما يدفعني إلى القول بوجود شكلين للحوار، **الأول**، إيجابي يصبّ في دائرة التعريف بالآخر، من أجل فهمه وإيجاد سبل التعايش معه بشكل سلمي ومسالم. وهنا الأمثلة كثيرة حتى وإن لم تكن ذات فعالية كبيرة، كالحوار المسيحي-الإسلامي، وحوارات مؤسسة أديان، والحوارات التي ترعاها اليونسكو... إلخ، إذ بعد كثير من الاجتماعات والمؤتمرات والملتقيات في مختلف أنحاء العالم حول مشروع الحوار بين الدّيانات الذي تبنّته اليونسكو ابتداء من سنة ١٩٩٥، كانت النتيجة الكبرى المحقَّقة إجماع المشاركين في مختلف حلقات الحوار من مختلف المعتقدات الدِّينية على[١٧]:

- تعليم الشباب قيم احترام الآخر من أجل التعايش في المجتمعات التعددية؛
- تقوية التعارف المشترك بين الدّيانات وتفضيله؛
- ترقية الدراسات التي تهتم بالتفاعلات بين الدّيانات في الماضي والحاضر.

على مستوى الحوار الإيجابي، تبقى النتائج متواضعة جدًا؛ إذ لم تتمكن حلقات الحوار المتعددة والمتنوعة من ترقيته إلى مستوى أعلى من مستوى «الشعار الفضفاض والفارغ الذي تتبنّاه الجهات صاحبة القرار من أجل تعويض بعض المصطلحات المشبوهة كالتعدد الثقافي، أو للترويح عن بعض الفئات الناشطة من المجتمع»[١٨].

أمّا الشكل **الثاني** للحوار فسلبي، ويتأسس على الفعل وردود الفعل تجاه الآخر من أجل إبراز الذات كضحية والآخر كمعتد يجب حشد الدعم للتخلص منه، ويتم ذلك عبر كثير من الأشكال، عن طريق وسائل الإعلام،

16 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge, UK: Polity Press, 1990), p. 64.

17 Rosa Guerreiro, "Programme de dialogue interreligieux de l'Unesco," *Diogène*, no, 205 (Janvier-Mars 2004), p. 170-173.

18 Sara Silvestri, «Comportements, interactions et praxis du dialogue,» dans: *Tendances interculturelles*, p. 49.

كالحملات الإعلامية ضد الأديان، والرد على هذه الحملات من كل صوب، أو عن طريق المؤسسات العلمية والمراكز البحثية المتخصصة، وما تكتبه هنا وهناك ضد هذا الدِّين أو ذاك، أو عن طريق القنوات الدبلوماسية والرسمية من خلال التقارير السنوية التي تنشرها دول كأميركا، وتجمعات دولية كالاتحاد الأوروبي حول الأديان والحريات في العالم، وردود الأفعال الدفاعية للدول المعنية بهذه التقارير. غير أن «الحوار ليس مجرد محادثة، بل إنه لقاء بين الشعوب، ومن ثمة فإنه يعتمد على الثقة المتبادلة، والمطالبة باحترام هويات الآخرين وسلامتهم، ويتطلب إرادة طيبة لمسائل التأويل الشخصي للواقع والأحداث، والانفتاح في الوقت نفسه على تأويلات الآخرين»[١٩].

من هذا المنطلق يتأسس هدف هذه الورقة المركزي على البحث في إمكانية تحقُّق الحوار بهذه الشروط في ظل الدِّيناميكية المتسارعة، بفعل عولمة الدّيانات والثقافات. ولا يخفى على أحد أن الدِّين والثقافة أصبحا في عصر العولمة من الموضوعات التي تحتل الأهمية الأولى على جميع الأصعدة، الإعلامية والعلمية والدبلوماسية. وعليه، فإن أي فعل حول مسائل الدِّين والثقافة، في ظل ما توفره العولمة من انتشار واسع واستهلاك سريع وقدرة غير محدودة على التلاعب والتآمر، قد يكون فعلًا داعمًا ودافعًا للحوار الإيجابي بين الحضارات والثقافات والدّيانات، كما يمكن أن يكون سببًا في القطيعة والحوار السلبي بين هذه الحضارات والثقافات والديانات، ومن ثمة جاء عنوان هذه الورقة الذي يجمع بين الدِّين والثقافة والعولمة كثالوث يبرر الحوار أو القطيعة بين الشعوب.

لحظة القطيعة

إن للبدء بلحظة القطيعة ما يبرره؛ فتاريخ العلاقات بين الحضارات والدّيانات والثقافات يشير إلى القطيعة أكثر ممّا يشير إلى الحوار. وتاريخ الإنسانية حافل بالمآسي التي تسببت فيها رغبة حضارة من الحضارات في بسط نفوذها بالقوة على باقي الحضارات المجاورة، أو حتى البعيدة. من هنا سأتوقف عند لحظة القطيعة، لأبيّن كيف تساهم مصطلحاتنا الثلاثة في دعم فرصها.

الاستشراق والقطيعة

كانت بدايات الاستشراق الأولى مع بطرس المكرَّم[٢٠] في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، وهو الذي أطلق أول مشروع لفهم الإسلام، من خلال تعلّمه اللغة العربية وترجمة القرآن إلى اللاتينية، وكتابة مصنّفات حول السيرة النبوية بهذه اللغة، بغرض معرفة العدو وتجاوز إخفاقات المسيحية أمام الإسلام، سواء في الفتوحات أو في الهجمات الصليبية؛ إذ إن «الجهد الأساسي للباحثين الكنسيين الأوائل لفهم الإسلام كان مؤسسًا على مبدأ (إعرف عدوك لتهزمه)»[٢١].

تواصلت موجات الاستشراق مع المستكشفين الأنثروبولوجيين والمستشرقين، الذين ظلوا أوفياء لمبدأ «إعرف عدوك لتهزمه»، إلّا أنهم غيّروا وجهة الولاء إلى حدّ ما، من خدمة المسيحية الأوروبية إلى

---

19 Douglas Pratt, "The World Council of Churches in dialogue with Muslims: Retrospect and prospect," *Islam and Christian-Muslim relations*, vol. 20, no. 1 (January 2009), p. 32.

٢٠ راهب فرنسيّ بندكتيّ، مصلحُ رهبنة كلوني في فرنسا سنة ١١٢٢، عُرف باسم Pierre le Vénérable، أمّا في الثقافة العربيّة المسيحيّة، فقد عُرف باسم بطرس المكرَّم.

21 Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, Contemporary Middle East; 3, 2nd ed. (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2010), p. 29.

خدمة القوى الاستعمارية: «لقد استُعمل الاستشراق كتابع للاستعمار، فالمعرفة التي كان يوفرها حول الشعوب المستعمرة كانت تقدم للمستعمرين الوسائل التي تمكّنهم من ضمان انصياع الشعوب المستعمرة للقوى الأوروبية»[٢٢].

بعد انهزام الحركة الاستعمارية، وفي إثر الانتقادات العلمية الموجَّهة إلى الاستشراق والمستشرقين، تغيّرت الأبحاث شيئًا ما، وتحوّل المستشرقون إلى الدراسات الإسلامية والشرق الأوسطية والإسلامولوجيا، فحدث التغيير على مستوى تسميات الاختصاص، إلّا أن الجوهر والأهداف والولاءات بقيت ثابتة. ذلك أن الجوهر بقي هو نفسه تقريبًا مع بعض التغيرات المنهجية التي فرضتها التطورات التي عرفتها العلوم الاجتماعية والإنسانية بعد الحرب العالمية الثانية. أمّا الهدف، فيتمثّل دائمًا في معرفة العدو الاحتياطي الذي قُدِّم كبديل للتهديد الشيوعي من أجل تأكيد السيطرة الغربية المزمنة. وفي حين أن الولاءات تحولت من القوة الاستعمارية إلى القوى الغربية، تبقى الثقافة اليهودية-المسيحية القاسم المشترك بين القوى المسيحية والقوى الاستعمارية والقوى الغربية[٢٣].

ما يدفعنا إلى اعتبار الاستشراق بأشكاله القديمة والحديثة مكونًا أساسيًا للحظة القطيعة، هو تلك الأعمال الاستشراقية الضخمة التي حاولت أن تؤسس على نحو علمي ومعرفي لصراع أزلي بين الخير اليهودي-المسيحي والشرّ الإسلامي. وعلى الرغم من وجود اتجاه استشراقي قدَّم خدمات منهجية وعلمية جليلة للمعرفة والثقافة الإسلامية، باعتبارها جزءًا لا يمكن تجاوزه من الحضارة الإنسانية، فإن اتجاهًا استشراقيًا آخر لم يعمل إلّا على توسيع الهوة، والبحث عن الأدلة من داخل التراث الإسلامي والعربي، لتأكيد الشكوك اليهودية-المسيحية نحو الإسلام والمسلمين. وفي هذا الصدد يؤكد إدوارد سعيد أن أعمال المستشرقين «تؤكّد بلا حذر على شخصنة[٢٤] الكيانات الكبرى المسماة 'الغرب' و'الإسلام' فيجري التعامل مع مسائل هوياتية معقدة من هذا النوع كأنها في عالم أفلام كرتونية يتصارع فيها بباي وبلوتو بلا رحمة، بحيث يكون الأول، وبشكل دائم، ممثلًا للخير المطلق، وتكون له الغلبة في جميع الحالات»[٢٥].

إذا ما كان من متطلبات الحوار الجاد والإيجابي، كما أوصى بذلك كثير من المؤتمرات، تقوية التعارف المشترك وتعميق الثقة المتبادلة بين الشعوب والحضارات والثقافات والدِّيانات، فإن ما قام به الكثير من الأعمال الاستشراقية القديمة والحديثة كان يصب دائمًا في عكس الاتجاه، لأن هذه الأعمال لم تعمل إلّا على تعميق الجهل بالآخر ومن ثمة تقوية الشك، بحيث لم يعد المسلمون يثقون حتى بالمستشرقين من ذوي النوايا الطيبة، وأصبح الكل بالنسبة إليهم مصدر خطر، لأنهم يعملون بشكل أو بآخر على التلاعب بمقدسات المسلمين خدمة لأهداف الثقافة اليهودية-المسيحية.

الدِّين والقطيعة

يعتبر عدد من المفكرين، خاصة الغربيين، أن الدِّين سيكون أرض المعركة في الأزمنة المقبلة. وعندما نتتبّع الصراعات

22 Thomas Brisson, "La Critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-unis: *Lieux, temporalités et modalités d'une relecture,*" *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 2, no. 3 (2008), p. 507.

٢٣ يعود الربط بين اليهودية والمسيحية في مصطلح واحد (اليهودية-المسيحية = Judeo-Christian) إلى الوحدة التاريخية بين الديانتين، والتحالفات الاستراتيجية التي وحّدت بينهما، وإلى العلاقات الاجتماعية الوثيقة بين أتباع الديانتين، لدرجة أنه أصبح من الصعب التمييز بين المجتمعات المسيحية والمجتمعات اليهودية.

٢٤ شخصنة = جعل الأمور شخصية Personifying.

25 Edward W. Said, "The Clash of Ignorance," *Nation*, 22/10/2001, p. 1, on the Web: <http://www.thenation.com/doc/20011022/said> (Accessed on 25/11/2010).

المسلحة الكبرى في العالم، تلك التي اندلعت في كثير من المناطق بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، نجد أن الدِّين كان حاضرًا دومًا بشكل أو بآخر، الأمر الذي يدعونا إلى اعتباره واحدًا من العناصر الأساسية المحددة للحظة القطيعة. وحتى في الحالات التي لا تكون فيها هذه الصراعات مرتبطة بالدِّين بشكل مباشر، فإن الأيديولوجيا، وبتحالف مصلحي مع وسائل الإعلام، تحوّل، بشكل سهل وسريع، كل شيء، بما في ذلك حرب العصابات والأعمال الإجرامية العادية، إلى حروب دينية مقدسة، تستدعي التجنيد الشامل لأتباع هذا الدِّين أو ذاك.

ما يشجع الدِّين على المساهمة في إدامة لحظة القطيعة، هو موقف الشعوب من الدِّيانات، ومحاولة كل واحد من هذه الشعوب فرض موقفه على الآخر بالقوة. ولتوضيح هذه الفكرة، سنتوقف عند العلاقة بين المسلمين والغرب، وكيف أن موقف كل واحد من الآخر، ومحاولة كل منهما إرغام الآخر على قبول موقفه، هما اللذان يساهمان في تأزّم العلاقة بينهما، ويجعلان من حالة الصراع بينهما حالة مزمنة.

والحال، أننا نجد تعارضًا واختلافًا بين موقف المسلمين والغربيين من المسألة الدِّينية. ويعرض الباحث محمد توزي نتائج تقرير أنا ليند ٢٠١٠، حيث يرى أن في دول أوروبا الشمالية، كالسويد وألمانيا، يخصص ٦, ١ في المئة و٦, ٢ في المئة على التوالي مكانة للدِّين في تربية أولادهم. وفي دول كفرنسا وإسبانيا، يعتبر ٠٦ في المئة و٠٧ في المئة أن القيم الدِّينية يجب أن تكون ضمن القيم التي من الضروري نقلها إلى الأطفال عن طريق التربية والتنشئة الاجتماعية. أمّا في دول جنوب المتوسط وشرقه، فنجد أن ٣٢ في المئة في سورية و٥٠ في المئة في مصر يرون أن الدِّين يجب أن يكون ضمن القيم الواجب نقلها إلى الأطفال[٢٦]. والمسلمون يمنحون الدِّين الإسلامي مكانة مركزية في حياتهم، فالإسلام في نظر المسلمين دين شامل جميع مناحي الحياة؛ أمّا بالنسبة إلى الغربيين، فالدِّين يحتل مكانة هامشية، علمًا أن تهميش الدِّين ماض عندهم في التزايد من سنة إلى أخرى.

انطلاقًا من هذين الرأيين، يبرز الموقف الثاني الذي يشير إلى موقف المسلمين والغربيين بعضهما من بعض، علمًا أنه موقف أملاه موقفهما الأول من الدِّين، إذ يعتبر المسلمون أن الإسلام هو الدِّين الذي يجب أن يسود الكون، ومن ثمة فكل مخالف له هو مخالف للحقيقة بعيد عن الصواب، وآيل للهلاك، ولذا وجب إنقاذه حتى ولو باستعمال العنف. من الجهة الأخرى، يعتبر الغربيون أن المسلمين، وبسبب موقفهم هذا من الدِّين، ظلوا خارج الحداثة، أو أنهم دخلوا إلى الحداثة بشكل مأساوي، لأنهم قاموا بتحديث مجتمعاتهم من عدة جوانب، اجتماعية وتقنية واقتصادية، لكنهم لا يزالون، على مستوى القيم الحداثوية، خارج الحداثة، ولا يزالون متشبثين بشكل مَرَضي بماضيهم الدِّيني، بشكل يثبّتهم في التخلف. من هنا، وجب إنقاذهم حتى ولو استدعى الأمر استعمال العنف أيضًا. إذًا نحن أمام تطرفين يريد كلّ واحد منهما أن يتغلب على الآخر، وهذا ما يجسد في نظري القطيعة: «في الحوار بين الثقافات، تكون العلاقة بين الإسلام والغرب أساسية. فالإسلام هو مسمّى مشترك، نشير من خلاله إلى العالم الإسلامي كله بالرغم من تنوعه: مصطلح عام يصب فيه المخيال[٢٧] التاريخي الغربي الكثير من اللاشعور. ويشير هذا المصطلح إلى مجتمع تكون فيه الدولة والسلطة منظمتين وفق القيم الدِّينية التي يمليها القرآن. ولكن الحداثة هي أيضًا مسمى مشترك، يشير إلى المجتمع المؤسَّس على القانون البشري، لا القانون الإلهي، على العدالة القضائية وعلى التساوي في فرص

26 Tozi, p. 41.

٢٧ المخيال= Imaginary مصطلح تأسس في الثقافة الغربية، وعلى وجه الخصوص، في علم النفس على يد جاك لاكان، ثم استوعبه باقي العلوم الاجتماعية، وبخاصة علم الاجتماع للدلالة على التصورات الجماعية التي يؤسسها المجتمع كنتيجة لتفاعلاته المختلفة مع كل ما يحيط به، والتي يتبنّاها كمؤطر جماعي يوجه مساراته الاجتماعية والثقافية والحضارية. للتوسع أكثر، انظر: Malek Chebel, L'Imaginaire arabo-musulman, Quadrige. Essai (Paris: Presses universitaires de France, 2002).

الوصول إلى مناصب التمثيل السياسي، مثلها مثل الإسلام، الذي يُعتبر تمثيلًا ثابتًا لحقيقة متباينة وديناميكية، فالحداثة هي أيضًا اختزال ثابت للحقائق المتنوعة»(٢٨).

في ظل الأحكام المسبقة والمفاهيم الاختزالية المتبادلة، لا يمكن إلّا الحديث عن القطيعة، بل عن تعميق القطيعة؛ فما دام المسلمون يعتبرون أنفسهم أهل الحقيقة المطلقة، والغربيون يعتبرون أنفسهم الملّاك الحصريين للحداثة وقيمها، فإن جميع محاولات الحوار لا تعدو أن تكون ديكورًا تزيَّن به اللحظات الدبلوماسية التي تضطر الفريقين إلى الالتقاء بفعل ضغط السياسة والاجتماع والاقتصاد.

تستغل الدوائر العلمية والدوائر السياسية، الغربية على وجه الخصوص، هذه العلاقة المتأزمة بين المسلمين والغربيين، من خلال البحث عن حلفاء محتملين، يُراهَن عليهم من أجل إحداث التغيير المرجو في الاتجاه المراد. وبالفعل، يقسم الغرب المسلمين إلى أصوليين متطرفين وآخرين وسطيين ومسالمين، ويراهنون على الإسلام الوسطي من أجل إقناع المسلمين بتبنّي مبادئ الحداثة الغربية، يقول لويس: «الحركة التي تُدعى هذه الأيام بالأصولية ليست هي النموذج الإسلامي الوحيد. هناك نماذج أخرى متنورة ومتسامحة يمكن أن تساعد على إلهام الإنجازات العظيمة للحضارة الإسلامية في الماضي. ونحن نأمل أن هذه النماذج سوف تنتصر مع مرور الوقت. ولكن قبل أن تحسم المسألة سيكون هناك صراع قاس لا نستطيع أن نفعل تجاهه سوى القليل إن لم يكن لا شيء»(٢٩).

إن المتتبع للخطاب الإعلامي، وحتى العلمي، الذي يهتم بالعلاقة بين المسلمين والغربيين، يلاحظ بكل وضوح هذه النزعة التميزية بين إسلامين: إسلام يجب محاربته بلا هوادة، وإسلام يجب استيعابه بذكاء، ليتفادى الغرب تضخّم صفوف الجناح الأول، وليكتسب حلفاء من الداخل ينوبون عنه في محاربة ما يُعتبر الشرّ المحدق بالحضارة الغربية. إنها نوع من الاستراتيجيا الحربية الاستباقية، التي يراد من ورائها نقل الحرب بعيدًا عن حدود الغرب الطبيعية: «على شاكلة غيره من الأديان، عرف الإسلام فترات نفخ فيها روح الكراهية والعنف في أتباعه، ومن سوء حظنا، أن جزءًا من العالم الإسلامي -ليس كله، بل ولا يشكل الأغلبية- لا يزال يرزح تحت وطأة هذا الميراث، ومن سوء حظنا أن غالبية -وليس كل- هذه الكراهية والعنف موجهة ضدنا في الغرب»(٣٠).

إن مساهمات الأكاديميين في توسيع الهوة بين المسلمين، تصب في توسيع الهوة بين المسلمين والغربيين في الوقت نفسه. والمسلم اليوم، وبفعل ما أتاحته العولمة من نقل سريع للمعلومات، أصبح أكثر قدرة على الملاحظة والمقارنة، وأسرع في الاستنتاج، وأصبح الغرب من حيث لا يدري يدفع حتى ما يسمّيه الإسلام الوسطي دفعًا نحو التطرف. ذلك أن الحداثة التي يريدها الغرب للمسلمين ليست في نظر الكثيرين إلّا غطاء للاستغلال والاستعمار، ودليلهم في ذلك مساندة الحضارة الغربية للأنظمة التي تخدم مصالحها حتى ولو كانت مجافية لقيم الحداثة التي يبشر الغرب بها. والأكاديميون الغربيون يتحدثون «باختزال على نحو غير مسئول عن شيء ما يدعى ‹الإسلام›، باستخدام هذه الكلمة المفردة، يبدو أنهم يعتبرون الإسلام شيئًا بسيطًا يمكنهم أن يطلقوا عليه تعميمات إجمالية تجسد ألفية ونصف من التاريخ الإسلامي، ويصدروا، دون خجل، تلك الأحكام المتعلقة بالتضاد بين الإسلام والديمقراطية، والإسلام وحقوق الإنسان، والإسلام والتقدم»(٣١).

---

28 Michele Capasso, “Islam, Occident et Modernité,” dans: *Tendances interculturelles,* p. 71.

٢٩ لويس وسعيد، ص ٣١.

٣٠ المصدر نفسه، ص ١٠-١١.

٣١ إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ترجمة حسام الدّين خضور (دمشق: التكوين للطباعة والنشر، ٢٠٠٣)، ص ٤٤- ٤٥.

في المقابل، نجد السياسيين الغربيين يتعاملون بلا تحفظ ولا حرج مع أولئك الذين يصفهم الأكاديميون بأعداء الديمقراطية وحقوق الإنسان والتقدم. مرّة أخرى نجد أنفسنا في جو لا يشجع إلّا على القطيعة والتنافر. فبعد انتهاء الحرب الباردة، وبعد تأكيد الهيمنة الأميركية على الغرب وتجسيدها، اتجه معظم تفكير الغربيين نحو تشخيص ما يعتبرونه العدو الاحتياطي الذي جاء ليخلف التهديد السوفياتي، فكانت النتيجة العظمى للأبحاث التي قامت بها مخابر ومراكز الغرب حول المسلمين، هي المزيد من الشك والريبة والخوف والتعصب. لقد برز في الغرب بعد الحرب الباردة: «إجماع حول الإسلام المنبعث أو الأصولي، أنه التهديد الجديد الذي حل محل الشيوعية...، بل على العكس دفعهم إلى الجوقة التي تردد وجهة نظر السياسة السائدة، يسرعونها إلى تفكير متحد أكثر، وتدريجيًا إلى إحساس غير عقلاني أكثر، (أننا) مهددون (منهم) والنتيجة تعصّب وخوف، بدل المعرفة والمصالح المشتركة للأمم والشعوب»[٣٢].

إن أهم مؤشر على خطر هذا النوع من الفكر على مختلف مسارات الحوار، أو على الأقل على العلاقات بين الثقافات والحضارات، هو العودة القوية، في الكثير من الدول الغربية، لليمين المتطرف الذي خبا ضوؤه عشرات السنين؛ عودة غذّتها أفكار عدد من الأكاديميين الذين لم يقوموا إلّا بتلطيف وعقلنة البشاعات التي كان يؤمن بها الفاشيون والنازيون.

العولمة والقطيعة

يحدد غيدنز[٣٣] للعولمة أربعة أبعاد أساسية: نظام الدولة الوطنية، ونظام التقسيم الدولي للعمل، ونظام الاقتصاد الرأسمالي الدولي، والنظام العسكري العالمي. وتتمثل المهمة الأساسية لأنصار العولمة اليوم في البحث في كيفيات خلق الانسجام بين هذه الأبعاد الأربعة، من خلال توحيد معالم الدولة الوطنية، وإخضاعها لمعايير وقيم وحتى لمنظومة قانونية عالمية مشتركة وموحدة، عن طريق دفع الدولة الوطنية إلى المصادقة على الاتفاقات الدولية، كاتفاقات حقوق الإنسان، وحقوق الأطفال، وحقوق المرأة، علمًا بأن الكثير من هذه الاتفاقات يتعارض جزئيًا أو كليًا مع بعض القيم والمعايير والقوانين المحلية. أمّا بالنسبة إلى باقي الأبعاد، فيجري تجسيدها من خلال عدد من المنظمات الدولية، كمنظمة العمل الدولية، ومنظمة الأمم المتحدة، والمنظمة الدولية للتجارة: «فالعولمة كبُعد جديد للوجود الإنساني، لا يمكنها أن تتجسد كلية، إلّا إذا تأسست على قيم متقاسمة عالميًا»[٣٤].

ولكن كيف يمكن تقاسم هذه القيم؟ وهل يكون الاشتراك في القيم عن طريق الحوار؟ أم عن طريق القوة والقسر؟ تشير المؤشرات الأولى لبداية القرن الواحد والعشرين إلى أن هناك رغبة في فرض شكل محدد من القيم، هي قيم الحداثة الغربية، التي كثيرًا ما تختلط مع القيم اليهودية-المسيحية، وكل من يرفض هذا الشكل يصنَّف ضمن محور الشر أو ضمن مصادر تهديد الحضارة الغربية أو اليهودية-المسيحية. ويمكن حصر هذه المؤشرات في: ١- الحرب الاقتصادية غير المعلنة التي تشنها منظمة التجارة الدولية من أجل إدراج الاقتصاديات التي تنشط خارج الفضاء اليهودي-المسيحي كروافد مدعمة ومطعمة للاقتصاد الغربي أو اليهودي-المسيحي[٣٥]،

٣٢ المصدر نفسه، ص ٤٥.

33 Giddens, p. 71.

34 Stepanyants Marietta, «Marqueurs culturels et valeurs universelles,» *Diogène*, no. 219 (Juillet-septembre 2007), p. 20.

٣٥ تشير الطروحات الحديثة إلى الارتباطات القوية بين جميع القوى الاجتماعية المختلفة، سياسية واقتصادية وثقافية ودينية. أمّا الربط بين الاقتصاد والديانتين اليهودية والمسيحية، فهو من باب أن الاقتصاديات المسيطرة على العالم اليوم هي الاقتصاديات التي تنتمي، أو يمتلك رأس مالها اليهود والمسيحيون، بحيث لم يعد في إمكاننا نفي علاقة الاقتصاد بالصراعات الدّينية، فالمقاطعة الاقتصادية للسلع التي تعتقد المجتمعات الإسلامية أن رأس مالها يهودي ومسيحي، هي اليوم من بين أهم أسلحة الصراع بين الثقافتين الإسلامية واليهودية-المسيحية.

وفي المقابل معاقبة كل اقتصاد يحاول أن يكون منافسًا له (الاقتصاد الصيني، اقتصاديات نمور آسيا، والاقتصاديات الإسلامية)؛ ٢- الحرب الإعلامية المنظمة والممنهجة ضد الإسلام والمسلمين، وهي التي أدت إلى تزايد الإسلاموفوبيا(٣٦)، والتالي إقناع الغربيين، ومن بعدهم المسلمين أنفسهم، بضرورة تعميم الثقافة اليهودية-المسيحية كملاذ وحيد وأوحد يضمن للعالم الأمن والسلام (الإساءة إلى الرموز الإسلامية، الإساءة إلى المسلمين، استعمال صورة نمطية سلبية للإسلام وللمسلمين في السينما والإعلام اليهودي-المسيحي)؛ ٣- الحرب العسكرية ضد كل من لم تنفع معهم الحربان الاقتصادية والإعلامية، من أجل ترويض هذه الأنظمة وإرغامها على الانسجام مع القيم العالمية أو اليهودية-المسيحية (الحرب على العراق، الحرب على أفغانستان، الحرب على ليبيا، قرع طبول الحرب على إيران، الحرب على لبنان).

هذه المؤشرات كلها تدخل في منطق الهيمنة الغربية، أو لنقُل الأميركية، باعتبار أن أميركا تسيطر منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على التحالف الغربي؛ منطق لا يعمل إلّا على تعميق القطيعة. إنه منطق تأسس منذ زمن طويل وأعلنه الرئيس الأميركي هاري ترومان منذ سنة ١٩٤٧: «يجب أن يتبنّى العالم كله النظام الأميركي، لأن النظام هذا لا يستطيع أن يعيش في أميركا إلّا إذا أصبح نظامًا عالميًا»(٣٧).

وبالفعل، هذا ما تحقق اليوم للولايات المتحدة الأميركية بنسب متفاوتة، فبعد مرور ما يزيد على نصف قرن على هذا التصريح، نلاحظ أن أميركا تسيطر على جميع مجالات الحياة، من الموضة إلى الأفلام إلى المال، إذ إنها تسيّر العالم ثقافيًا واقتصاديًا ودبلوماسيًا وعسكريًا بشكل لم نشهد له مثيل منذ عهد الهيمنة الرومانية؛ فالولايات المتحدة، بتعداد سكاني يقلّ عن ٥ في المئة من سكان العالم، تمثّل ما يقارب ربع النشاط الاقتصادي العالمي. وهي تقود أيضًا الثورة الإعلامية، إذ تُعد ما يقارب ٧٥ في المئة من «النوبليين»(٣٨) في العلوم والطب والاقتصاد، وتسيطر أيضًا على التجارة والأعمال والبنوك، كما تسيطر من حيث عدد الأبحاث الجامعية ونوعيتها(٣٩).

من يتأمل هذه الوضعية، والمكاسب التي حققها الغرب عمومًا وأميركا خصوصًا، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، يدرك بسهولة أن دعاوى الحوار ليست إلّا تهديدًا لهذا الشكل من العولمة، ومن ثمة، يساعد جو القطيعة أكثر على استمرار هذا الشكل من العولمة، الذي يدر أرباحًا ومكاسب لا يمكن التنازل عنها بسهولة. وهذا بالفعل ما أدركته شعوب العالم الإسلامي، وحتى الكثير من القيادات السياسية؛ إذ اعتبر الرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي في أحد خطاباته أن: «العولمة هي قوة هدّامة تهدد الحوار بين الثقافات، فالنظام العالمي الجديد والعولمة اللذان تريد بعض القوى أن تفرضهما على العالم الإسلامي، يشبهان إلى حد ما الاستعمار الجديد، هذه الإمبريالية تهدد التفاهم المتبادل بين الدول، وتهدد الاتصال والحوار بين الثقافات"(٤٠).

---

٣٦ الإسلاموفوبيا = Islamophobia مصطلح أسسه تقرير Runnymede Trust سنة ١٩٩١ للدلالة على العداء غير المؤسَّس ضد المسلمين، ومن ثمة الخوف والكراهية لجميع المسلمين أو لمعظمهم. للتوسع أكثر انظر: Jonas R. Kunsta, David L. Sam and Pall Ulleberg, "Perceived Islamophobia: Scale Development and Validation," *International Journal of Intercultural Relations*, 4/12/2012, on the Web: <http://dx.doi.org/10.1016/j.ijintrel.2012.11.001>.

37 Jan Nederveen Pieterse, "Hyperpower Exceptionalism: Globalization the American Way," in: Ulrich Beck, Nathan Sznaider and Rainer Winter, eds., *Global America?: The Cultural Consequences of Globalization*, Studies in Social and Political Thought (Liverpool: Liverpool University Press, 2003), p. 78.

٣٨ النوبليين = الحاصلين على جائزة نوبل.

39 Robert J. Lieber and Ruth E. Weisberg, "Globalization, Culture, and Identities in Crisis," *International Journal of Politics Culture and Society,* vol. 16, no. 2 (Winter 2002), p. 277.

٤٠ المصدر نفسه، ص ٢٨١.

لعل أهم الأضرار التي يمكن للعولمة أن تلحقها بالحوار بين الثقافات، هو القدرة الهائلة على سرعة نقل المعلومة ونشرها، بحيث أصبح المسلم يعرف كل ما يقوله الآخر عنه، والعكس صحيح، ومن ثمة أصبح رد الفعل أكثر سرعة وتطرفًا وإضرارًا بالعلاقات بين الشعوب والثقافات. لقد كان ما قيل عن الإسلام والمسلمين ورموزهما في العصور الوسطى أخطر وأبشع من الإساءات إلى الإسلام التي نسمع عنها اليوم، والتي بلغت ذروتها مع الرسومات الكاريكاتورية وتصريحات البابا بندكت السادس والفيلم الهولندي؛ ففي العصور الوسطى كان الأوروبيون يتداولون في ما بينهم قصصًا شعبية وروايات وأشعارًا، مليئة بالإساءات إلى الرسول محمد (ﷺ) ولأتباعه؛ ففي أخف هذه الخرافات المتداولة وطأة، كان يقال عن الرسول أنه مجرد كاردينال مسيحي انشق عن البابوية وأسس لنفسه ولأتباعه دينًا جديدًا، أمّا في أثقلها، فكانوا ينعتون المسلمين بالهمجيين والأوباش، ويرمون رسولهم بالشذوذ الجنسي. كما روجوا لفكرة الانتقام الإلهي من رسول المسلمين، حيث كانوا يتداولون في ما بينهم أن الرسول مات ميتة فيها الكثير من العبر لمن أراد أن يتجرأ على الله وعلى المسيحية...[41].

مع ذلك، لم تكن هناك ردود أفعال قوية، لأن المسلمين لم يكونوا يعلمون بهذه الإساءات، أو أنهم كانوا يعلمون بها بشكل متأخر، وهذا ما قضت عليه العولمة، بحيث أصبحت المعلومة تُنقل إلى المسلمين مباشرة، ومن ثمة أصبح رد الفعل أسرع وأشد راديكالية، وكثيرًا ما يتناسى المسلمون أن إساءات جمة قيلت للرسول وهو حي يرزق. فالعولمة اليوم، وبقدراتها الهائلة على نقل المعلومة، تساهم بشكل مباشر في تعميق الخلافات بين الشعوب، بل وتخلق تصدعات لا يمكن رأبها.

إن الإساءة إلى المسلمين ورموزهم ممارسة متجذرة في الثقافة اليهودية-المسيحية، التي لا تعترف أصلًا بالدّين الإسلامي، وهي في نظري من ثوابت الحوار السلبي بين الأديان، التي زادتها العولمة قوة وراديكالية، سواء من حيث الفعل أو من حيث رد الفعل. قبل العولمة، كان الهدف من الإساءة إلى المسلمين تبرير الكراهية ضدهم وتقويتها، من أجل تجنيد المزيد من الأتباع لمقاومة المد الإسلامي الزاحف آنذاك، ومنع المسيحيين من التحول إلى الإسلام. أمّا الإساءات في عهد العولمة، فتبنّت، إضافة إلى هذا الهدف، هدفًا جديدًا، خطِرا ومستفِزًا في الوقت نفسه، فلم يعد الغرب يسيء إلى المسلمين من أجل تبرير الكراهية ضدهم وتقويتها، ولا من أجل تبرير عنف المسلمين والعنف ضد المسلمين فحسب، بل إنه يريد أيضًا أن تصبح القيم!!! المشمولة بهذه الإساءات مشتركة بين جميع ثقافات العالم. والأكثر استفزازًا من هذا أنه يريد من المسلمين أن يتقبّلوا هذه الإساءات ويعترفوا بها كنقائص يجب عليهم التخلص منها، حتى يُسمح لهم بالاندماج في الثقافة العالمية أو المعولمة، أي الثقافة اليهودية-المسيحية.

لحظة الحوار

الحوار هو عبارة عن تبادل للآراء والأفكار بالدرجة الأولى، لكنه أيضًا أسلوب يسمح لنا بتحديد هوياتنا وهويات الآخرين؛ فما يقال عني أو يُفعل بي هو في نهاية المطاف تحديد للأنا بالنسبة إلى الآخر، وتحديد للآخر بالنسبة إليّ، ومن ثمة يمكننا القول إن تحديد محتوى الأنا، أي هوية الأنا، أو محتوى الآخر، أي هوية الآخر، هو لبّ الحوار بين الحضارات والدّيانات وجوهره. وبهذا المعنى، ليس الحوار مجرد اجتماعات يجري فيها السعي إلى تقريب الرؤى، كما سبق وبيّنا، بل إنه جميع الأفعال وردود الأفعال التي تساهم في بناء الأنا وفي بناء الآخر.

41 Lockman, p. 35.

انطلاقًا مما سبق، يمكننا القول إن الحرب على المسلمين والهجمات «الإرهابية» على الغرب، هي شكل من أشكال الحوار بنتائج مزدوجة؛ إذ يساهم هذا الحوار في بناء الأنا والآخر من جهة، ويساهم من جهة ثانية في إثارة أشكال جديدة من الحوار: حوار ذاتي/ حوار مع الآخر؛ حوار دفاعي/ حوار هجومي؛ حوار علمي/ حوار إعلامي؛ حوار سياسي/ حوار ديني. فالحوار بين الحضارات والثقافات والديانات ينبني تقريبًا على واحدة من هذه الثنائيات، أو على مجملها.

تشير الثنائية الأولى إلى تساؤل مهم يتعلق بهوية من نحاور: هل الأولوية في أن نحاور الآخر، أم في أن نحاور ذواتنا؟ ينطلق هذا التساؤل من مسلّمة مهمة هي أن الثقافات والدّيانات، وبالرغم من انسجامها الظاهري، تتميز بالتعدد والتنوع الداخلي، وهو ما يجعل مسألة الحوار الداخلي مسألة جوهرية وذات أولوية.

أما الثنائية الثانية، فتتعلق بمحتوى الحوار: هل نحاور الآخر من أجل إثبات حسن نيتنا أم من أجل إثبات سوء نية الآخر، وهذا انطلاقًا من انعدام الثقة، الذي يمثّل القاسم المشترك في جميع حلقات الحوار بين الثقافات والدّيانات.

الثنائية الثالثة تطرح إشكالية عقلانية الحوار: هل يجري الحوار على أسس علمية ومنهجية، يراد من ورائها تحقيق نتائج مفيدة للجميع، أم أننا نريد معالجة إعلامية، تتوقف عند البروتوكولات والدبلوماسية، ولا تسعى إلّا إلى نتائج سطحية يُقصد من ورائها تغطية عثرات الدوائر السياسية والأمنية؟

وفي الثنائية الرابعة، تطرح مسألة الدِّيني والمدني: هل يُقصد بالحوار التقريب بين الثقافات، باعتبارها جزءًا من الحياة المدنية، ومن ثمة هو حوار مفتوح على جميع الفاعلين الاجتماعيين، أم أنه حوار ديني يُقصد من ورائه التقريب بين الديانات، ومن ثمة لن يكون هذا الحوار مفتوحًا إلّا لرجال الدِّين؟ وفي هذا المستوى تُطرح مسألة مكانة رجال الدِّين ومركزهم في النسق الاجتماعي لهذه الجهة أو للجهة الأخرى، علمًا أن هذا المركز وهذه المكانة يتحكمان في نتائج الحوار تحكمًا شديدًا.

تشير هذه الثنائيات إلى تعقّد مسألة الحوار وصعوبتها؛ فالحوار تحدٍّ كبير وغير معروف النتائج. إنه مغامرة يمكن أن تحمل الكثير من المفاجآت: «مُثُل الحوار وتطلعاته لا تترجم دومًا إلى حقيقة، فمن جهة تتمركز تحفظات المسلمين حول اعتبارهم الحوار شكلًا معدلًا من أشكال الإمبريالية المسيحية الجديدة، أو استعمار ثقافي، كما أن هناك الكثير من المسيحيين ممّن يعتبرون الحوار مع المسلمين نوعًا من الرومانسية البريئة، التي تنتهي بالاصطدام بخطر التطرف الإسلامي، فالالتزام بالحوار هو تحد كبير لا يخلو من المخاطر»[٤٢].

إن أكبر تحدٍّ يواجه لحظة الحوار هو قدرتها على محو آثار لحظة القطيعة التي استمرت قرونًا من الزمن، ومن ثمة تصبح مسألة معرفة الذات والآخر، وإعادة جسور الثقة بينهما، مسألة محورية في أي مسار للحوار. ولهذا يمكننا أن نتفهم المسار البطيء والنتائج الهزيلة التي حققتها مشاريع الحوار التي أُعلنت في كثير من المحافل الدولية.

الاستشراق والحوار

تواصلت الموجة الاستشراقية عبر الزمن بالأشكال نفسها المعلنة في لحظة القطيعة، ولكن هذه المرة، وعوضًا عن شعار «إعرف عدوك حتى تهزمه»، أصبحنا أمام شعار آخر هو «إعرف الآخر حتى تتعايش معه». وعندما نمعن النظر في الأعمال المنجزة بشأن الإسلام في الماضي وفي الحاضر، نجد، بالرغم من التوجهات العدائية التي جرى

42 Pratt, p. 32.

توضيحها سابقًا، الكثير من التفاعل الإيجابي بين الثقافتين. إذ إن الغرب اليهودي-المسيحي، وبالرغم من تعنته في رفض الاعتراف بفضل الحضارة الإسلامية، نجده قد استقر في نهاية المطاف على الاعتراف لأهل الفضل بفضلهم، كما لا يستطيع المسلمون اليوم إنكار فوائد الحضارة الغربية على حاضرهم، أتعلق الأمر بالنواحي التقنية أم المعرفية أم الاجتماعية وحتى السياسية: «في إسبانيا وصقلية، حيث تعايش المسلمون والمسيحيون واليهود جنبًا إلى جنب لقرون، ومن خلال الاحتكاك بين أوروبا (خاصة أوروبا الجنوبية) والأراضي الإسلامية لغرب آسيا وشمال أفريقيا، عن طريق التجارة والحج، وبالرغم من الحروب الصليبية والعداء الدِّيني المستمر، كان هناك تفاعل ثقافي حقيقي، فكان التبادل الثقافي قويًا، خاصة في حوض المتوسط»[٤٣].

بهذا المعنى يمكن أن يكون الاستشراق وسيلة للتعارف بين الحضارات، لأنه سمح بنقل الثقافة الإسلامية إلى الغرب، وهو ما قدّم إلى الغرب الأدلة الدامغة على عدم صحة الادعاءات العنصرية التي روّجها السياسيون والعسكر والأيديولوجيون ضد المسلمين. فحتى لو كانت هذه الأدلة العلمية محصورة في دوائر علمية مغلقة، فهي تمكنت عبر الزمن من اختراق المجتمع الكلي، حتى اقتنع الغربيون بفضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية، باعتبار أنها كانت المصدر الأول لإعادة تشكيل أوروبا وبنائها في القرون الوسطى: «ترى ماريا روزا مينوكال في كتابها الصادر سنة ١٩٨٧، تحت عنوان **الدور العربي في تاريخ الأدب الوسيط: الإرث المنسي**، أن الغربيين يشعرون بنوع من الحرج في الاعتراف باحتمال أن يكونوا مدينين بشكل كبير للعالم العربي، أو أن العرب كانوا عاملًا مركزيًا في بناء أوروبا الوسيطة...»[٤٤].

بهذا المعنى فقط يمكن أن يكون للاستشراق أو للدراسات الإسلامية دور في التقارب بين الحضارات، لأنهما يقدمان إلى العالم الغربي صورة إيجابية عن العالم الإسلامي، وهو ما يسمح بالتعارف أكثر، ومن ثمة بسط الثقة بين الجانبين بما يمهد لحوار حقيقي.

إن الحوار بين الثقافات الديانات يخضع لأبعاد متعددة: أخلاقية واقتصادية وسياسية، وبحسب تفضيل المتحاورين لهذا البُعد أو ذاك، تكون قيمة مصداقية الحوار ونسبتها. فإذا كان الحوار يخضع لأبعاد اقتصادية أو سياسية أمنية، فإنه سيكون حوارًا استراتيجيًا لا يُقصد من ورائه التقارب، بقدر ما يُقصد كسب حلفاء جدد ومؤقتين لتثبيت سياسات أمنية أو اقتصادية تعود بالفائدة لجهة على حساب جهات أخرى. أمّا إذا كان الحوار مؤسسًا على بُعد أخلاقي، فإن توجهاته ستكون «إنسانية وأخلاقية موجّهة نحو المصلحة المشتركة،.. أي لإيجاد حلول مشتركة، فعن طريق الحوار بين الثقافات يمكن أن نكتشف المعنى المشترك للإنسانية، والإحساس المشترك للعدالة»[٤٥].

بالرغم من ميل هذا التوجه إلى المثالية، فإنه يبقى السبيل الأوحد لبدء حوار حقيقي، يسعى إلى فائدة جميع الجهات بشكل عادل. ومن دون هذا التوجه، تبقى محاولات الحوار مجرد مناورات يسعى من ورائها إلى تخفيف الضغوط السياسية والاقتصادية والأمنية.

الدِّين والحوار

لا يمكن أن يكون الدِّين عنصرًا فعالًا في الحوار بين الحضارات إلّا إذا وضِعت جميع الشحنات الأيديولوجية المرتبطة به جانبًا؛ فارتباط الدِّين بالسياسة يقلل كثيرًا من احتمالات الحوار والالتقاء بين الشعوب والثقافات،

43 Lockman, p. 32.

٤٤ المصدر نفسه، ص ٣٣.

45 Silvestri, p. 49.

وعندما نربط الدِّين بالسياسة وبالأيديولوجيا لا نحصد إلّا التشنج. إن أهم ما يفسر تشنج العلاقة بين الدِّيني والسياسي هو التعارض الجوهري بينهما، حيث إن لكل واحد منهما مجال تدخله، فالصراع يبدأ عندما تتداخل الصلاحيات بينهما، ويحاول كل واحد منهما السيطرة على الآخر، محاولًا استعماله لإضفاء الشرعية على الأفعال والنشاطات والمشاريع التي يقوم بها وتبريرها: «الدِّين يمتلك الحقيقة الوحيدة والمطلقة؛ أمّا السياسة فتبحث عن الحقيقة المتعددة والنسبية. فالدِّين يدّعي تبيان الطريق نحو النجاة الأزلية، أمّا السياسة فتبحث عن توجيه الناس في العالم الدنيوي، وربما لهذا السبب تحدد مفهوم العلمانية كرفض للخلط بين المجالين، من خلال إرسال الدِّين إلى الحياة الخاصة، وتخصيص السياسة للمصالح الدنيوية للأفراد والجماعات»[٤٦].

إن استعمال الدِّين من أجل تبرير هيمنة السياسة، أو استعمال السياسة من أجل تبرير هيمنة الدِّين، يعنيان بكل بساطة تفتيت الحقيقة الدِّينية المطلقة إلى كثير من الحقائق النسبية؛ أو اختزال الحقائق النسبية المتعددة في حقيقة واحدة مطلقة، وفي كلتا الحالتين نكون أمام واحد من تطرفين: تطرف ديني أو تطرف سياسي. إن عدم وجود إجماع حول ذاك التفتيت أو هذا الاختزال هو الذي يفسر لنا العلاقة المتشنجة بين الدِّيني والسياسي في جميع الحضارات والديانات التي عرفتها البشرية.

من هنا، لا يمكن لأنصار ديانة من الديانات أن يكونوا شركاء حقيقيين في حوار مثمر ما لم يكن لديهم اقتناع بوجود حقائق أخرى غير تلك التي يؤمنون بها. وهنا يمكننا أن نعود إلى موقف المسلمين من المسيحيين أو العكس. فبالرغم من اعتراف المسلمين بنبي المسيحية (عليه السلام)، فإن عقائدهم تشكك في الديانة المسيحية وتتهمها بأنها ديانة محرفة، ومن ثمة ليست الديانة المسيحية في شكلها الحالي جزءًا من الحقيقة من منظور المسلمين، وبالتالي المسيحيون ملزمون بتبنّي الحقيقة الإسلامية. ومن جهة المسيحية الأمر أخطر كثيرًا، لأن العقائد المسيحية لا تعترف بنبي المسلمين ولا بدينهم، ومن ثمة فإن المسلمين في منظور المسيحية ملزمون بتبنّي الحقيقة المسيحية إذا ما أرادوا النجاة.

في ظل هذه الأدلجة الدِّينية، إذًا، لا يمكن أن نتكلم إلّا على حوار المجاملات، الذي لا يُقصد من ورائه الوصول إلى حقيقة مشتركة، تعترف لكل جهة بعقائدها وطقوسها؛ إنه حوار دعوي أو تبشيري، فالمسلمون المنخرطون في الحوار لا يقومون بذلك إلّا من باب أن الحوار جزء من الواجب الدعوي لعلماء المسلمين، لعل الله يهدي على أيديهم بعض المسيحيين، أو لنقُل نخبة المسيحيين، وبالشكل نفسه لا يشارك المسيحيون في هذا الحوار إلّا من باب أنه جزء من واجبهم التبشيري، لعل الله يُعَمِّد على أيديهم بعض المسلمين، أو لنقُل نخبة المسلمين.

من هنا جاءت الدعوات المتكررة للمتحاورين من أجل نشر جو من الثقة والتعارف قبل الشروع في الحوار، ولم تنجح حتى الآن جولات الحوار بمختلف الصيغ في تحقيق هذا الهدف الجوهري والضروري لمواصلة مسيرة الحوار. ومع ذلك، نقول إن إرادة الحوار تفرض على جميع الأطراف معاودة المحاولة، لعل تكرار المحاولات يكسر يومًا ما حاجز الشك والخوف من الآخر. وفي الوضع الراهن، وحتى يستمر الحوار، حتى في صورته الشكية والحذرة، يُطلب من الشركاء التركيز على الإيجابيات في كل جهة، وتأجيل ما يعتبرونه من سلبيات الآخر إلى مراحل أخرى يكون فيها الطرفان أكثر قدرة على تقبّل أحدهما الآخر.

العولمة والحوار

يمكن للعولمة، بالمعنى الذي حددناه لها، أن تمارس على الحوار ضغطًا سلبيًا، على نحو ما بيّناه في لحظة القطيعة، لكنها ربما تساعد في الوقت نفسه على نجاح الحوار وتطويره. إن ما تتيحه العولمة من تدفق سريع للمعلومة

46 Éli Barnavi, “Politique et religion au Proche-Orient,” *Théologiques*, vol. 11, nos. 1-2 (2003), p. 223.

يسمح باختصار المسافات، وحتى التصورات، بين مختلف جهات الحوار. لا يمكن لهذا الأثر الإيجابي أن يتحقق إلّا إذا استُعملت العولمة وسيلة تسمح للمحلي بأن يصبح أكثر عالمية؛ أي عوضًا عن محاولة تعميم القيم الفكرية الخاصة بجهة من الجهات على العالم أجمع، يكون الأسلم هو السماح للقيم المحلية بأن تكون أكثر عالمية ممّا يعطي لـ **الإنسان** (بأل التعريف) كثيرًا من الاختيارات بحيث يمكن أن يعمّق قيمه وثقافته المحلية بما يراه مناسبًا وإيجابيًا في الثقافات والقيم العالمية.

في ظل هذا الشكل من العولمة، يمكننا الحديث عن الحوار؛ عولمة تساعد المحلي على الانتشار ليعانق العالمي، وتعتبر العالمي في الوقت نفسه مجرد خيار يمكن أن يفيد المحلي ليصبح أكثر فعالية. إن التعامل مع العولمة وقيمها كأنها الحقيقة المطلقة التي يجب على الجميع تقبلها بلا اعتراض، ليس إلّا عاملًا من العوامل التي تزيد من شك الشعوب وحذر بعضها من بعض.

موازنة اللحظتين وخاتمة

لاحظنا من خلال التحليل السابق للمصطلحات الثلاثة، الدِّين والثقافة والعولمة، أن فرص القطيعة وفرص الحوار تبقى متساوية من الناحية النظرية، لكن انطلاقًا من التجربة العملية، تبقى فرص القطيعة أكبر كثيرًا من فرص الحوار، حتى وإن برز في السنوات الأخيرة كثير من النوايا ومشاريع النوايا الحسنة، التي غالبًا ما تصطدم كلها بواقع يكرس الكراهية والتنافر والإقصاء المتبادل. فالإرث الذي خلّفته قرون من الحروب العسكرية والثقافية والاقتصادية بين مختلف الشعوب والثقافات لا يمكن تجاوزه بمجرد بروز هذه النوايا الطيبة، بل يحتاج إلى إرادة تجاوز الذات والانغلاق المَرَضي على الأنا المضخم، إذا ما أردنا حوارًا حقيقيًا لا حوارًا بروتوكوليًا ينتهي بالتصافح وبابتسامات عريضة لا يمكنها أن تخفي عن المتحاورين الحقيقة المُرّة. وعندما نوازن بين اللحظتين، نلاحظ أن القطيعة بين الشعوب والثقافات والديانات استمرت زمنًا طويلًا، وهذا ما يعني أنها رَسَخَت في مخيال الفاعلين المطالبين بالحوار اليوم الكثير من الأحكام المسبقة، والكثير من الشكوك والحذر، ومن ثمة فإن لحظة الحوار تحتاج إلى الكثير من الوقت في المستقبل من أجل وضع حد للقطيعة أولًا ومحو آثارها ثانيًا.

ربما يبدو هذا الكلام طوباويًا، لكنه الحقيقة العقلانية التي لا تقفز على الواقع، لأن فرص القطيعة أكثر من فرص الحوار بكثير: «يوجد بين الشمال والجنوب مشكلة ثقة، لم تتوقف عن التزايد في العشرية الأخيرة. ترتبط مشكلة الثقة هذه بمشكلات حقيقية تتطلب حلًا، وترتبط أيضًا بتصوّر سلبي للآخر. فمن أجل أن نأمل في تحسن إيجابي في السنوات القادمة، يجب العمل على المشاكل التي يمكن حلها، والبحث عن حلول متوازنة ومستديمة، خاصة مشاكل الشرق الأوسط، كما يجب العمل على التصورات والعقليات؛ إنها مسؤولية القيادات السياسية، والإعلام، والمثقفين والأساتذة»[٤٧].

تبدو خطة أمين معلوف الحوارية قوية وصعبة التحقيق في الوقت نفسه؛ قوية لأنها تحدد بدقة متناهية، ومن دون مراوغة، سبل نجاح الحوار، وعلى رأسها السعي الصادق إلى حل بعض المشكلات العالقة، خاصة ما تعلق منها بالشرق الأوسط. وما يبيّنه لنا الواقع العربي والإسلامي بعد أحداث الربيع العربي هو أن القوة الغربية فضّلت القيام بالعلاج الذي يضمن لها مصالحها في المنطقة على الحل الذي يمكّن شعوب المنطقة من العيش في أمان ولو

47 Amin Maalouf, “Identité et perceptions mutuelles,” dans: *Tendances interculturelles*, p. 53.

لفترة وجيزة من الزمن. وتخلي القوى الغربية عن حلفائها التقليديين في تونس ومصر وليبيا واليمن وسورية بهذه السرعة، مع محافظتها في الوقت نفسه، على صداقاتها القديمة والحميمة مع قوى عربية أخرى ليست أكثر ديمقراطية من تلك التي زالت أو تلك التي هي في طريق الزوال، هو مؤشر قوي على أن طرفًا أساسيًا في الحوار، وهو القوى اليهودية-المسيحية، لا يزال يفكر بالعقلية الاستعمارية التي جسّدها الجنرال الفرنسي ديغول حين قال «لا توجد صداقات دائمة ولا عداوات دائمة، بل توجد مصالح دائمة»؛ فما دامت العقلية الغربية تعمل وفق هذه المنهجية، فإن خطة أمين معلوف ستكون صعبة التنفيذ لأنها تتعرض لنقاط جوهرية لا يمكن أن تُحَل بالحوار الإيجابي. مع ذلك كله، تبقى هذه الخطة، في تصوري، ممثّلة للحد الأدنى لأي عملية حوار ناجحة لا تريد أن تقفز على الواقع.

في الأخير يمكننا القول إن المفاهيم الثلاثة، الدِّين والثقافة والعولمة، توفر حتى اليوم مجال خصبًا لتقوية القطيعة بين الشعوب، ولا أتوقع أن تتغير الأمور كثيرًا في المستقبل القريب في ظل ما تم عرضه من معطيات حول واقع القطيعة والحوار بين الشعوب. مع ذلك، يبقى الأمل قائمًا مع المحاولات من هذا الطرف أو ذاك، فحتى وإن كانت هذه المحاولات لا تحظى بالثقة اللازمة لنجاحها، فإنها تبقى مفيدة من باب أنها تُبقي باب الأمل في التقارب بين الشعوب مفتوحًا.

رسول محمد رسول *

الحجر والكلام:
العلامة في فلسفة توماس هوبس

تتناول هذه الدراسة المصغرة مفهوم العلامة لدى الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبس، لتكشف أن هذا الفيلسوف اللامع في الفكر السياسي أعطى العلامة (**Sign**) أهمية كبيرة في فكره، وتطرق إليها حتى في اللفياثان، أكبر وأهم مؤلّفاته ذات الطابع السياسي، فضلًا عن بقية مؤلّفاته الأخرى.

تطرقت هذه الدراسة، من أجل استجلاء مفهوم العلامة لدى هوبس، إلى الأنظمة الأساسية في فكره الفلسفي: خطاب الحس، وخطاب الذهن، وخطاب الكلام، التي تبدو متعاضدة في بناء اللحظة المعرفية، ومنها المعرفة الخاصّة بالعلامة. ومع أن هوبس لم يستخدم مصطلح **Semiotike** كما سيفعل بعده جون لوك، فإنه أشرك العلامة بمباحث الحس والذهن والعقل والعاطفة، وفتح بذلك أبواب الفلسفة لمبحث العلامة وتمكّن من قراءة الجوانب المرئية للعلامات من خلال العالم المحسوس، وقراءة جوانبها الذهنية من خلال العالم المعقول، وقراءة جوانبها الأهوائية من خلال عالم الشعور.

وإلى جانب ذلك، فتح هوبس للعلامات أبوابها التداولية، فهي ليست حسية أو ذهنية أو عقلية فقط، إنها هي أيضًا ذاتية ومجتمعية من خلال فكرة الاعتباطية (**Arbitrary**) التي ستتطوّر لاحقاً على يد فردينان دي سوسير. واللافت أيضًا أن هوبس ربط العلامات بالكلام (**Speech**) وليس باللغة أو المنطق فقط.

ما يسعى إليه هذا البحث هو تأكيد أن السياق النظري الذي تمظهرت فيه رؤى هوبس في العلامات هو نظريته في المعرفة التي جمع فيها الحس إلى جانب المخيلة والذهن والعقل كمصادر متعاضدة للمعرفة البشرية، ومنها العلامات. غير أن هذا المنجز المعرفي المهم، لا ينسينا أن تجربة هوبس في العلامات تبقى مفتقرة إلى السياق والوعي المعرفيين الواضحين والعميقين، اللذين أدرك بعض ضرورتهما جون لوك، وتشارلز بيرس، وفردينان دي سوسير، وجاك دريدا تاليًا.

* أكاديمي وباحث عراقي معنيّ بقضايا الفكر الفلسفي، خاصة مواضع التقائها بالإسلام والنظرية الأدبية.

ولد الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبس (١٥٨٨-١٦٧٩) في قرية وستبورت من أعمال مدينة مالمسبري، لأب قسيس لا يميل إلى العلم والمعرفة. وحدث أن هرب القسيس إلى لندن بسبب مشكلة عرضت له ليترك أسرته تحت رعاية شقيقه الأكبر الذي تكفَّل برعاية توماس وشقيقه ووالدتهما.

عاش توماس طفولة هادئة، ودرس في ملحق لكنيسة القرية عُرف كمدرسة للتعليم الديني، ومن ثم انتقل للدراسة في كلية مودلين، جامعة أكسفورد بين سنتي ١٦٠٣ و١٦٠٨، وتعلّم اللغتين اليونانية واللاتينية. وبعد تخرجه رشحه عميد الكلية لتعليم وليم كافنديش، من أبناء إحدى الأسر النبيلة المعروفة بشخصياتها الفكرية والعلمية، حتى استهوته السياسة فبرع في الكتابة فيها. ومنحته رحلات السفر التي أمضاها برفقة الأمراء خبرة واسعة في الأمم والشعوب. وعندما عمل أمينًا للسرّ لدى فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦)، تعرَّف إلى منبت الفكر التجريبي. ويبدو أنه لم يتأثر كثيرًا بنزعة بيكون التجريبية الصرفة، لكنه عايشها ردحًا من الزمان حتى انصرف إلى دراسة الهندسة. وراح يعشق الموسيقى استماعًا وعزفًا على آلة الكمان، وكان على صلة بغاليليو غاليلي (١٥٦٤-١٦٤٢) حتى أبحرَ في تفسير الكون على أسس ميكانيكية.

سافر هوبز إلى فرنسا، وهناك قرأ أعمال رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) لتولد أولى كتاباته الفلسفية الحجاجية تعليقًا على أفكار ديكارت في كتابه **تأمُّلات في الفلسفة الأولى** (١٦٤١)، وليفتح بذلك سيلًا من الكتابات الفلسفية والسياسية والاجتماعية وسط حرائق أيديولوجية أوقدتها رؤاه الفلسفية والدينية والسياسية، لكنه نجا منها، خصوصًا أن كثيرين ممَّن فهموا خطابه قدَّروا له اشتغالاته الفلسفية وأفكاره السياسية والاجتماعية، وهو التقدير ذاته الذي حظي به من جانب فلاسفة كبار عاصروه أو جاؤوا بعده. عاش هوبس للفكر وللفلسفة؛ فهو لم يتزوج، ولم يفرِّط بحياته الروحية، وربما كان ذلك قد قربه أكثر من المدرسة العقلية على حساب المدرسة التجريبية الاستقرائية، خصوصًا أن حبه للرياضيات سوَّل له الميل إلى المنهج الاستنباطي[1].

كان هوبس يعي تمامًا دوره كفيلسوف في مرحلة خطرة بمتغيراتها الفلسفية والسياسية، ولذلك كان يقول عن حالة المثقفين: «هناك صنفان من الناس الذين يقال عنهم عمومًا إنهم مثقفون؛ الصنف الأول ينطلق من مبادئ متواضعة، ويسير على نحو واضح، وأولئك هم علماء الرياضة. أما الصنف الثاني فهم أولئك الذين يستمدون قواعد المعرفة وأسسها من التربية، ومن ثقات الناس، ومن العرف والتقاليد، وهؤلاء هم الدجماطيقيون. ولن نجد علماء الرياضة يثيرون نزاعًا فهم معفيون من ارتكاب هذه الجريمة، وإنما المسؤول عن ذلك هم الدجماطيقيون، أولئك الذين تلقوا تعليمًا ناقصًا، وتحت ضغط العاطفة يحسبون آراءهم حقيقية دون أدنى برهان واضح»[2].

لقد عمل هوبس على تقسيم العلوم إلى طبيعية وأخرى مدنية، وكلها علوم تجريبية في منظوره الخاص، ومنها: (١) علم الهندسة: يدرس القوانين الرياضية للحركة؛ (٢) علم الميكانيكا ويدرس أثر حركة الأجسام في أجسام أخرى؛ (٣) علم الطبيعة ويدرس أثر الحركات الحادثة في ذرات الأجسام؛ (٤) علم الإنسان والسياسة، ويدرس الحركات الحادثة في نفوس الناس والباعثة على أفعالهم[3]؛ (٥) علم

١ حول حياة توماس هوبس، انظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، سلسلة مكتبة الدراسات الفلسفية، ط ٥ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦)، ٥٢ وما بعدها، وجورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة: الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون**، ط ٣ مفهرسة (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٧٠٨.

٢ ورد في: إمام عبد الفتاح إمام، **توماس هوبز: فيلسوف العقلانية** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٢٦.

٣ كرم، ص ٥٢.

الكلام (Speech) ويدرس اللغة من حيث الأسماء (Names)، والتسميات (Appellations) والروابط بينها (Connecting)(٤).

خطاب الحسّ

يعتقد هوبس أن «العلم هو معرفة التعاقبات، وارتباط واقعة بأخرى»(٥). وموضوع العلم عنده هو الأجسام. والأجسام في مفهومه لها دلالة مختلفة؛ فالجسم هو «ما يتوافق أو يتطابق مع جزء من المكان، ولا يتوقف وجوده على فكرنا، ويجب أن 'يُقال عنه إنه موجود بالفعل، وأنه يقوم بذاته، وأن يكون مستقلًا عن فكرنا، ومن الممكن أن يُفهم بالعقل، ويدرك بالحواس سواء بسواء'»(٦). كما أن العلم قياسي وليس استقرائيًا فقط، وإن كان هوبس قد لجأ إلى الاستقراء كثيرًا في معاينة الظواهر، وجملة الأمثلة التي ساقها للتدليل على أفكاره، وخصوصًا أن معرفة العلة في منظوره هي وظيفة أساسية للعلم مؤدّاها أن «معرفة المعلولات بعللها، والعلل بمعلولاتها»(٧). وكل هذا سينعكس على فهمه لوجود العلامات تاليًا. كما أن موضوع العلم يعتمد على الحركة؛ فلا يوجد سكون في الوجود، إنما حركة تلو أخرى مضادة، وكلتاهما تستمر في نزيف هادر حافل بالمثابرة والعطاء على نحو متجانس. والحركة تحكم الكون المادي كله من دون استثناء، بل هي الواقع الحقيقي والفعلي للوجود أو الكون. ولذلك يعتبر هوبس أي حركة تجري داخل الذات أو النفس أو الدماغ أو الذهن أو العقل هي حركة مستمرة ومتجانسة صوب الأشياء والموجودات، فحركات «الدماغ مرتبطة بعضها ببعض بحيث إذا تكررت حركة لحقتها أخرى؛ لذا تتعاقب الصور بنفس ترتيب الإحساسات لتعاقب حركات الدماغ بهذا الترتيب. ويلاحظ هوبس أن مجرى الأفكار تابع ليس فقط لقانون اقتران الإحساسات في المكان والزمان بل وأيضًا لقانون الاهتمام، أي لتأثير الميل والعاطفة، فإن إرادة الغاية تولد فكرة الوسيلة الكفيلة بتحقيقها، أي التي رأيناها في الماضي تحقّق معلولًا شبيهًا بالذي ننشده، والعلاقات التي تسيطر على الترابط ههنا هي علاقات التشابه، والعلة والمعلول، والمبدأ والنتيجة، والغاية والوسيلة، والدال والمدلول»(٨). وهذا يعني أن الحركة عند هوبس هي حركتان: حركة خارجية، وحركة داخلية تنشطر بدورها إلى حركة حية تتسم بها الأحياء كلها كجريان الدم، والتنفس، والتغذية، وإلى أخرى حيوانية خاصّة بالحيوانات.

كانت فكرة الحركة محورية في فلسفة هوبس بحيث إنها أثّرت في رؤيته للمعرفة؛ فبالرغم من أنه أكد في الرسالة الإهدائية التي كتبها في ٩ أيار/ مايو ١٦٤٠، وافتتح بها كتابه **مبادئ القانون الطبيعي والسياسي**، أن «العقل والأهواء هما الجزآن الرئيسان في طبيعتنا»(٩)، فإن هوبس أوكل للحس دورًا مهمًا في إنتاج المعرفة منذ مؤلّفاته

---

4 Thomas Hobbes, *Leviathan* ([s. l.: Jonathan Bennett], 2004), chap. 4: Speech, p. 11

ما تجدر الإشارة إليه هو أن هوبس لم يسمِّ علمًا بهذا المعنى لكننا نجده يشتغل في فضائه. ولعل الأهم هنا هو أن الكلام (Speech) يستبطن الصوت (Voice) كونه يعتمد على الخطاب اللفظي أو الشفاهي (Verbal Discourse). انظر كذلك الترجمة العربية: توماس هوبس، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب؛ مراجعة رضوان السيد (بيروت: دار الفارابي؛ أبو ظبي: مشروع كلمة للترجمة، ٢٠١١)، ص ٤٠.

٥ هوبس، ص ٥٥.

6 Thomas Hobbes, *On Body*, Translation George MacDonald Ross, chap. 8: Body and Accident, para. 8.1: The Definition of Body.

٧ كرم، ص ٥٢. سيقول هوبس: إن «الحركة لا تنتج إلّا الحركة»، في: هوبس، ص ٢٤.

٨ كرم، ص ٥٣ – ٥٤. وحول فكرة «السكون» انظر: هوبس، ص ٢٤.

9 Thomas Hobbes: *The Treatise on Human Nature and that on Liberty and Necessity* (London: Johnson, 1812), p. 1, and The *Elements of Law, Natural and Politic*, Translated by George MacDonald Ross, para. 2.2.

المبكِّرة، ففي الفصل الثاني من هذا الكتاب بحث في علَّة الإحساس أو سببه، وميَّز بين «موضوع الإحساس» و«فعل الإحساس»، وقال في هذا الصدد: «عندما يقع أي حدث بالفعل، فإن التصوُّر الذي ينتج عن ذلك يسمّى الإحساس (Sensation)، والشيء الذي أنتجه فعل الإحساس يسمى موضوع الإحساس (Object)»[١٠].
ولشدة اهتمام هوبس بالحسّ، جعل مبحثه يتصدَّر كتابه الكبير **اللفياثان** (١٦٥١) رغم أنه تناوله في كتابه **مبادئ القانون الطبيعي والسياسي** أو **عناصر القانون**، بحسب عنوان الطبعة المنقحة أو الحديثة، فنراه ينطلق من مقدمة واضحة عندما يقول: «في أصل الأفكار جميعًا يكمن ما نسميه الحسّ، وكل الأفكار الأخرى مشتقة من ذلك الأصل»[١١]. وهذا يعني أن الإحساس هو مصدر معارف البشر، إذ يعتقد هوبز أن «كل فكرة منفردة تمثل مظهرًا لصفة ما أو عَرَضًا آخر لجسم يقع خارجنا»[١٢]. كما أن «علَّة الحس هي الجسد الخارجي أو الموضوع الذي يضغط على العضو المناسب لكل حس، إمّا مباشرة كما في الذوق واللمس، وإمّا بالواسطة كما في البصر والسمع والشم، وبواسطة الأعصاب وألياف الجسم وأنسجته الأخرى. ويصل هذا الضغط إلى الدماغ والقلب حيث يُحْدث مقاومة أو ضغطًا مضادًا أو جهدًا من القلب ليحرر نفسه. وبما أن هذا الجهد موجّه نحو الخارج، فهو يظهر كشيء خارجي، وهذا المظهر أو الوهم هو ما يسمّيه البشر الحس، وهو ضوء أو لون اتخذ شكلًا بالنسبة إلى العين، وصوتًا بالنسبة إلى الأذن، ورائحة بالنسبة إلى الأنف، ومذاقًا بالنسبة إلى اللسان والحلق، وبالنسبة إلى باقي الجسم فهو حرارة وبرودة وخشونة ونعومة وما إلى ذلك من صفات أخرى نميّزها بالإحساس»[١٣].

نحن إذن بصدد وصف دقيق لعلاقة الإنسان بعالم الحواس الذي يعتمد على الموضوعات الخارجية في حركة مستمرة لتلقّي موضوعات حسية يتم بها الإدراك الحسي. ولما كان فعل الإحساس هو عبارة عن حركة مستمرة، فإن الإدراك ينتج موضوعه من خلال العلاقة بالأشياء. وبينما تحولّت الموضوعات المدركة إلى عالم الذهن، فإن العالم، بكل ما فيه، يمضي في حركة مستمرة. كما أن الإحساس يمضي في طريقة حتى بعد زوال الأشياء في العالم المادي الخارجي عن الحواس أو الإدراك أو أي شكل من أشكال التواصل معها؛ ذلك أن الحس هو «صورة ذهنية (Fhantasm) أو خيال (Fancy) يُحدثه رد فعل أي جهد نحو الخارج في عضو الحس بسبب جهد نحو الداخل يأتي من الموضوع ويستمر فترة من الوقت طالت أو قصُرت»[١٤].

خطاب الذهن

إن الصور الذهنية هي محور الانتقال من خطاب الحس (Sense Discourse) إلى خطاب الذهن (Mental Discourse). وهذا الأخير هو «ملكة الابتكار التي هي تعقّب الأفكار وتذكُّرها أو استدعاؤها إلى الذهن»[١٥].
ويسوق هوبس أنموذجًا تحليليًا فيقول: «أحيانًا يرغب الإنسان في معرفة نتيجة فعل ما، فيفكِّر بفعل ماض مماثل، وبنتائجه المتتالية، معتبرًا أن نتائج مشابهة ستلي أفعالًا متشابهة كذاك الذي يتوقَّع ما سيحدث لمجرم، فيراجع ما يلي جريمة مماثلة في السابق، وتتوالى أفكاره بهذا الترتيب: الجريمة، وضابط الشرطة، والسجن،

10 Hobbes, *Elements of Law*, chap. 2: The Cause of Sensation, para. 2.2.

١١ هوبس، ص ٢٣.
١٢ هوبس، ص ٢٣. وحول فكرة «الوهم» انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧.
١٣ هوبس، ص ٢٣-٢٤.
١٤ توماس هوبس، نقلًا عن: إمام، ص ١٦٥. وفي الحقيقة يرى هوبس أن «الحس والذاكرة نكسبهما بالخبرة وبالفطنة Prudence». وانظر: هوبس، ص ٥٥.
١٥ هوبس، ص ٣٥. وكان هوبس قد استخدم مصطلح Mental Discourse على نحو مبكِّر كعنوان للفصل الرابع من كتابه الأول **مبادئ القانون الطبيعي والسياسي**، الذي صدر سنة ١٦٤٠.

والقاضي، والمشنقة. ويسمّى هذا النوع من الأفكار تبصرًا (Foresight)، وحصافة (Prudence)، وعناية (Providence)، وأحيانًا حكمة (Wisdom). ورغم أن مثل هذا التخمين (Guess) مضلِّل، فإنه، وبقدر ما يملك الإنسان خبرة بالأشياء الماضية أكثر من غيره، يكون أكثر حصافة»[١٦]. ومن نافل القول إن هوبس «يستخدم مترادفات عدّة ليشير بها إلى الآثار التي تتركها الأشياء الخارجية وحركتها في ذهننا، ونراه يستخدم مفردات كالظاهر (Appearance)، والمظهر (Seeming)، والظهور (Apparation)، والتصويرات (Images)، والتمثيل (Representation)، والتصوُّرات (Coceptions)، والخيال (Fancy)، وكلها تعني مضمون التجربة أو محتوى الإدراك الحسي عمومًا»[١٧].

يضيف هوبس إلى تعريفه السابق للخطاب الذهني تعريفًا آخر يصف فيه اشتغالاته بأنها «تعاقب الأفكار أو ترابطها أو التتالي بين فكرة وأخرى»[١٨]. إلّا أن عالم الذهن أكبر من أن يستحوذ عليه الخيال فقط، ومع ذلك يعتقد هوبس بوجود نوعين من الترابط بين الأفكار هما:

الأول: «ترابط غير موجَّه، لا تصميم له، وغير ثابت، وليس فيه فكرة شغوف تحكم الأفكار التي تليها، وتوجهها نحو ذاتها، كما تذهب الرغبة أو أي شهوة أخرى إلى غايتها وموضوعها، والأفكار فيه تجول وتصول، وتبدو غير مرتبطة الواحدة بالأخرى كما في حلم، وهي أفكار غير متناغمة كصوت العود حين لا يكون موزونًا أيًا كان عازفه، إنها فوضى تجوُّل العقل الجامح؛

الثاني: ترابط أكثر ثباتًا، إذ تنظِّمه رغبة ما، وتصميم ما؛ فالانطباع الذي تتركه الأشياء التي نرغب فيها أو نخافها قوي ودائم، وإذا توقف بعض الوقت فإنه يعود بسرعة، وهذا الانطباع يوجد أحيانًا قويًا بحضوره إلى حد أنه يمنع نومنا أو يقطعه، فسرعان ما تُعاد أفكارنا إلى الطريق إذا ما بدأت بالضياع»[١٩].

إن ترابط الأفكار بكل صورها لا ينتج معرفة من دون قوى العقل؛ فنحن لا نعرف الأشياء بصفاتها أو كيفياتها الأولية إلّا من خلال الاستنتاج العقلي الذي يسوِّغ للعنصر المعرفي في المدركات الحسية حضورها في العقل أو الذهن في حركة دائبة تحضر الصور الذهنية بها مرة وتغيب مرات، بحسب التركيز الذهني والرغبة العارمة التي تعتمل الداخل البشري. ومثلما سيأتي جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) لاحقًا ليقرأ العالم بوصفه كيفيات أولية وثانوية، كذلك فعل هوبس عندما نظر إلى العالم من حوله، فوجده عبارة عن كيفيات أو صفات أولية خاصّة بالأجسام أو الجواهر فيه، وصفات أخرى أو كيفيات ثانوية هي مظاهر ذاتية للأجسام تدركها الحواس البشرية. وفي الفصل الثاني من كتابه الأول، **عناصر القانون**، أورد هوبس نموذجًا تحليليًا عن الصورة الذهنية الخاصة باللون، وهي صورة مرئية أو بصرية، وقد طرح فكرته على نحو منظَّم:

(أ) الألوان والصور الملازمة للموضوعات ليست هي الأشياء أو الأجسام؛ (ب) ما نطلق عليه اللون أو الصورة ليس لهما وجود (Existence) خارجنا؛ (ج) اللون والصورة يظهران لنا (Appearing to Us) كحركة، وذبذبة أو تعديل يحدثه الموضوع في المخ؛ (د) إن ما يصح على التصورات البصرية، يصح أيضًا على بقية تصورات الحواس التي تنشأ من الأحاسيس الأخرى، وهو ما يعني أن الموضوعات المدركة أو التصورات ليست الأشياء

16 Hobbes, *Leviathan*, chap. 3: The Consequence or Train of Imaginations, p. 9.

وانظر النَّص العربي: هوبس، ص ٣٦.

١٧ انظر: إمام، ص ١٦٦.

18 Hobbes, *Leviathan*, chap. 3: The Consequence or Train of Imaginations, p. 8.

١٩ انظر: هوبس، ص ٣٤. وقد تصرفنا بالترجمة بالرجوع إلى النَّص الإنكليزي، ص ٨ - ٩. وتجدر الملاحظة هنا أن هوبس لم يستخدم مصطلح تداعي الأفكار (Association of Ideas) في معالجته لموضوع ترابط الأفكار.

أو الأجسام إنما الأحاسيس[٢٠]. وجليٌّ هنا الفصل بين العالم الخارجي والعالم الداخلي، أو عالم الأشياء وعالم التصورات المدركة التي هي عبارة عن اشتغال قصدي على الصفات الثانوية للأشياء، وتمثيل إدراكي لها، الأمر الذي يعني أن «الكيفيات الثانوية هي مجموعة من الصور الذهنية أو الخيالات التي تحدثها في رؤوسنا الخصائص الأولية لهذه الموضوعات الخارجية التي تتفاعل مع أعضاء الحس لكنها لا تمثّل شيئًا خارجيًا»[٢١].

يتضح أنه لا يمكن الحديث عن الخطاب الذهني بمعزل عن خطاب الحس، فهذا الأخير يبدو مقدِّمة للأول، خصوصًا أن هوبس كان قد قسّم القوى إلى قوى جسمية كالحركة والتغذية والتناسل، وإلى قوة أخرى ذهنية نلقى فيها قوى معرفية وأخرى محرِّكة. كما وجدنا أنه يعطي أهمية كبيرة للصور الحسية، وللخيالات، وللتخيُّل والأحلام. أمّا العقل، فله هو الآخر نصيبه في إنتاج المعرفة، إذ سبق لهوبس أن أكّد أن الطبيعة البشرية تشتمل على العقل إلى جانب الأهواء، كما أشرنا سابقًا، وهذا يعني أن للعقل دوره في المعرفة، ويعني أيضًا أن ما تعطيه الحواس من تصورات حسية لا يكفي بمفرده إنتاج المعرفة.

تتطلّب جميع التصورات الحسية التي تصل إلى الذهن الانخراط في بنية عقلية كلية؛ ولهذا يقول هوبس: «حين يقوم الإنسان بالاستدلال أو التعقُّل (Reasoning)، فإنه لا يفعل شيئًا سوى تصوُّر كلٍّ إجمالي انطلاقًا من جمع أجزاء أو تصوُّر حاصل طرح مجموع من آخر، وهو شيء إذا تم بواسطة الكلمات، يكون بمثابة تصوُّر لتعاقب تسمية الأجزاء كلها إلى تسمية الكل الإجمالي أو من تسمية الكل وجزء واحد إلى تسمية الجزء الآخر»[٢٢]. وواضح أن ما يريد هوبس تأكيده في هذا النَّص هو الانتقال إلى عالم التجريد العقلي من خلال مفهوم الكل الإجمالي، مع الاحتفاظ بمفهوم التعاقب داخل الذهن، فضلًا عن الإشارة الواضحة إلى دور التسمية كفعل عقلي. كما أن فعل التسمية، وكذلك حركة التعاقب، يقترنان لدى هوبس بالحساب، ولذلك جاء اشتغاله على العقل في الفصل الخامس من كتابه **اللفياثان** بعنوان «في العقل والعلم»، مبرزًا دور الحساب في العمليات العقلية؛ فهو يرى أن العقل «ليس سوى حساب لتعاقب التسميات العامّة المتفَق عليها لتحديد أفكارنا والدلالة عليها؛ أقول لـ 'تحديدها' عندما نحسب بأنفسنا، و'الدلالة عليها' عندما نبرهن حساباتنا أو نوافق عليها أمام الآخرين»[٢٣].

خطاب الكلام

لا يمكن الحديث عن خطاب الكلام (Speech Discourse) من دون الحس والعقل، بسبب التضافر البنيوي بينهما وبين الكلام. ولما كنّا سلّطنا الأضواء على الخطابين السابقين، أي خطاب الحس وخطاب الذهن، فإننا نولي أهمية كبيرة لدورهما في المعرفة الهوبسية، وتاليًا لدورهما في نظرية العلامات لديه، وهو الذي يعتقد أن العقل هو أحد ملكات الذهن (Faculties of the Mind)[٢٤]، وأن مشكلة البشرية هي في افتقارها إلى عقل مستقيم (Right Reason) وضعته الطبيعة باعتباره «عقلًا محكِّمًا أو قاضيًا»[٢٥]، وهو ما يعني ضرورة بناء عقل ذي ملكات تؤدِّي بالبشرية إلى بعض اليقين عبر الفهم (Understanding). والفهم عمومًا في منظور هوبس هو «التخيُّل الذي تثيره الكلمات أو أي علامات عفوية أو طوعية (Voluntary Signs) أخرى في الإنسان أو في

20 Hobbes, *Elements of Law*, chap. 2: The Cause of Sensation, para. 2.4.

٢١ إمام، ص ١٧٢.
٢٢ هوبس، ص ٥٠.
٢٣ المصدر نفسه، ص ٥١.
٢٤ المصدر نفسه، ص ٥١.
٢٥ المصدر نفسه، ص ٥١.

أي مخلوق آخر وُهب ملَكة الخيال. والفهم الخاص بالإنسان ليس فهم إرادته وحدها، بل أيضًا فهم تصوراته وأفكاره بواسطة تعاقب أسماء الأشياء وسياقها في صيغ التأكيد والنفي، وغير ذلك من صور الكلام»[٢٦]. أمّا استخدام العقل وغايته، فيرى هوبس أنهما لا يكمنان في «إيجاد مجمل النتيجة أو بعض النتائج وحقيقتها بعيدًا عن التعريفات الأولى، والدلالات الموضوعة للتسميات، بل في البدء منها، والمضي قُدمًا من نتيجة إلى أخرى. ولذلك لا يمكن أن يوجد يقين بجميع تلك الإثباتات والإنكارات التي أُسِّست عليها، واستُنتجت منها»[٢٧].

يركِّز هوبس كثيرًا على إشكالية التسمية وهو يبني خلاصة أفكاره في كتابه **اللفياثان**، ويكشف عن أثرها في بناء المعرفة، وأثر الكلمات ذات الدلالة العامة (Words with General Meanings) في توليد استنتاجات زائفة (False) يحلو لهوبس وصفها بالسخف (Absurdity)، ويصف خطابها بأنه كلام بلا معنى (Senseless Speech)؛ فالكلمات «التي لا نتصوَّر بواسطتها إلّا صوتًا واحدًا هي تلك الكلمات التي نسميها عبثية (Absurd)؛ كلمات بلا دلالة (Insignificant)، وبلا معنى (Nonsense)»[٢٨]، في وقت يمكن للإنسان، وبواسطة الكلمات، أن «يرد النتائج التي يجدها إلى قواعد عامَّة تسمّى نظريات أو حكمًا، أي إنه يستطيع أن يستدل أو يحسب»[٢٩]. ويأتي هوبس إلى عدد من الأمثلة من العبارات أو القضايا العبثية التي ليس لها دلالة أو معنى، مثل: «مضلّع رباعي دائري»، و«أعراض للخبز في الجبن»، و«مواد غير مادية»، و«ذات أو إرادة حرة»، وهي كلها عبارات لا تنطوي على خطأ فقط، إنما تنطوي أيضًا على عبثية، للإنسان وحده إمكانية كشفها وتحديد زيفها.

ما هو لافت في تجربة هوبس النقدية للأفكار الخالية من المعاني والدلالات وذات الوجود العبثي هو نقده للعقل الفلسفي النخبوي، أو عقل الفلاسفة الذي تشتد لديه حالة العبث في أحيان ما. وقد أورد في هذا الصدد سبعة اعتراضات ذات صلة بخطاب الكلام، كونه يركِّز النَّظر في الكلمات، والدلالات والمعاني، وكذلك في علاقة الدال بالمدلول، ويقول في هذا المجال:

(١) «إنني أعزو السبب الأول للنتائج العبثية إلى النقص في المنهج، وإلى عدم بدء استدلالاتهم من التعريفات أو من الدلالات الموضوعة لكلماتهم.

(٢) إنني أعزو السبب الثاني للتأكيدات العبثية إلى إعطاء تسميات أجسام للأعراض أو تسميات أعراض للأجسام، كما يفعل الذين يقولون إن الإيمان يُسكب أو يُنفخ.

(٣) أعزو السبب الثالث إلى إعطاء تسميات أعراض الأجسام الواقعة خارجنا إلى أعراض أجسامنا نحن؛ كما يفعل الذين يقولون إن اللون هو في الجسم، والصوت هو في الهواء.

(٤) أعزو السبب الرابع إلى إعطاء تسميات الأجسام إلى التسميات أو الكلام، كما يفعل الذين يقولون إن هناك أشياء عامَّة، وإن مخلوقًا حيًا هو جنس أو هو شيء عام.

(٥) أعزو السبب الخامس إلى إعطاء تسميات الأعراض إلى التسميات أو الكلام، كما يفعل الذين يقولون إن طبيعة الشيء في تعريفه، وأن الأمر الذي يعطيه إنسان هو إرادته.

(٦) أعزو السبب السادس إلى استخدام الاستعارات والمجازات وغيرها من الصور البيانية بدلًا من الكلمات بمعناها الحقيقي.

---

٢٦ المصدر نفسه، ص ٣٢.
٢٧ المصدر نفسه، ص ٥٢.
٢٨ المصدر نفسه، ص ٥٣.
٢٩ المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٧) أخيرًا، أعزو السبب السابع إلى التسميات التي لا تدلُّ على شيء، إنما نأخذها من المدارس، ونتعلّمها بالاستظهار، مثل تسمية «أقنومي»، و«استحالة القربان»، و«الآن الأبدي»[٣٠].

يبدو جليًا أن العبث إنما يكمن في الافتراق بين الدال والمدلول أو بين المعنى والكلمات. وبإزاء ذلك، ومن أجل تجاوز حالة العبثية في العلاقة بين الطرفين، تلك التي تقع فيها النخبة الفلسفية فضلًا عن غيرها من بقية الناس، لجأ هوبس إلى تحقيق أقصى درجات الدقة في التفكير الاستدلالي، وهو تفكير عقلي، وذلك من خلال بلوغ المهارة (Achieved through Work)، وهي مهمة تتطلّب **أولًا**، إعطاء التسميات المناسبة للأشياء (Suitable Names to Things)، و**ثانيًا**، اتّباع منهج جيد ومنتظم يمضي قُدمًا من العناصر، التي هي التسميات – (Names Elements) إلى التأكيدات المكوّنة بربط تسمية بأخرى، ومن ثم إلى القياسات المتعلّقة بالموضوع قيد البحث، وهذا ما يسمّيه البشر علمًا[٣١].

إن اشتغالات العقل التي تعتمد على الحس والخيال، وعلى جملة من قدرات العقل نفسه وملكاته ومهاراته، هي ذات صلة حقيقية بمذهب هوبس في العلامات. وما هو مؤسف في هذا المجال أن هوبس لم يأت إلى وضع اشتغالاته في العلامات بمذهب أو علم خاص أو سياق معيّن يدعو إليه كما سيفعل جون لوك لاحقًا، عندما جعل مذهب العلامات أحد العلوم الثلاثة التي صنّفها[٣٢]. إلّا أن هوبس فتح أفق العلامات على اللغة، أو لنقُل على الكلام (Speech)، وفتح الكلام على العلامات وفق تأسيس فلسفي يرتبط بنظرية المعرفة في جميع مفاصلها الحسية، والخيالية والذهنية والعقلية، حتى خرج إلينا برؤية فلسفية أصبحت مدار تواصل معرفي من بعده.

ولم يأت هوبس في أول كتبه الحجاجية إلى مناقشة مسائل العلامات؛ فعندما قرأ كتاب رينيه ديكارت **تأمُّلات في الفلسفة الأولى** (١٦٤١)، راقته الحال، وقرّر أن يناقش هذا الفيلسوف الفرنسي الذائع الصيت في زمانه، فكتب **فرزة ملاحظات على تأمُّلات ديكارت** في حدود عام ١٩٣٠ ليقرأها ديكارت، ويردَّ عليها، وتأخذ طريقها إلى النشر في كتاب في باريس سنة ١٦٤١ جامعًا لكلا النَّصين، فرزة هوبس وردود ديكارت.

وإذا كان هناك قيمة معيّنة لهذا الكتاب الحجاجي، فإنها تعدُّ مؤشّرًا قويًا على روح هوبس في الانفتاح على أفكار غيره من الفلاسفة، وفي الوقت نفسه على انخراطه في سوق التفكير الفلسفي، وهو الفيلسوف التجريبي أو المادي ظاهرًا والعقلاني أو المثالي باطنًا.

لم يرد في نقد هوبس لرؤى ديكارت في هذا الكتاب أي استخدام لمفردة علامة (Sign)، لكنه حفل بمناقشات خاصّة بالعلاقة بين الأسماء والكلمات، وأثر هذه العلاقة في توليد المعنى، وذلك في «الاعتراض الرابع». أمّا في الاعتراض الرابع عشر، فأتى هوبس إلى مناقشة علاقة الكلمات بالذهن والعقل، ولكن على نحو بسيط كنا قد وجدناه يتطوّر في كتب لاحقة، كما رأينا ذلك في معرض قراءتنا كتابه **اللفياثان**.

ربما أخذت هوبس الحماسة لأن يدخل في غمار الدرس الفلسفي أكثر بعد تجربته القرائية النَّقدية لأفكار ديكارت

---

٣٠ المصدر نفسه، ص ٥٤– ٥٥. ومن الرائق هنا التنويه إلى تجربة الفيلسوف الإنكليزي فرانسيس بيكون في كتابه *The New Organon* (١٦٢٠) الذي نقد فيه مجموعة من أوهام (Idols) العقل البشري، انظر كتابه: Francis Bacon, *The New Organon, or: True Directions Concerning the Interpretation of Nature* ([s.l.: Jonathan Bennett], 2005), Book 1: *Aphorisms Concerning the Interpretation of Nature, p. 7.*

وللمزيد انظر: قيس هادي أحمد، **نظرية العلم عند فرانسيس بيكن**، ط ٢ (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦)، وحبيب الشاروني، **فلسفة فرنسيس بيكون** (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨١)، ص ٥٣ وما بعدها.

٣١ هوبس، ص ٥٥.

32 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* ([s. l.: Jonathan Bennett], 2004), Chap. 16: The Division of the Sciences, p. 288.

في الفرزة إياها. وبالفعل، فقد رأيناه يكتب في سنة ١٦٤٠ بضعة مباحث بعنوان **مبادئ القانون الطبيعي والسياسي**، وصار أصدقاء له يقرأون تلك المباحث قبل طبعها، لكنها ظهرت بطبعة منظَّمة بعد سنة واحدة، وضمَّت ثلاثة أبواب، هي: في الطبيعة البشرية (Human Nature)، وفي الهيئة الاجتماعية (De Corpore Politico)، وفي المواطن، ولكن من دون أن يفرز له بابًا مستقلًا.

في هذا الكتاب، خاض هوبس غمار البحث في العلامات أول مرّة في حياته، وذلك عندما عرض في الفصل الثاني منه مفهوم الإحساس (The Cause of Sensation)، وتمييزه بين فعل الإحساس (Sensation) وموضوع الإحساس (Object of Sensation)[٣٣]. ودخل كذلك عالم العلامات من خلال الكشف عن وضعية العلامة المرئية أو الطبيعية (Natural Sign) عندما أكّد أن «العلامة غالبًا ما تُحدَّد بسوابق اللواحق، ولواحق السوابق؛ فمثلًا يمكن أن نعد سحابة الغيوم الثقيلة علامة على مطر قادم، ووجود المطر يمكن اعتباره علامة على وجود سحابة ثقيلة»[٣٤]. وبعد عشر سنوات تقريبًا، كرّر هوبس هذا التفسير في كتابه **اللفياثان**، عندما قال: «العلامة هي الحدث السابق لآخر لاحق، أو بالعكس اللاحق للسابق إذا كانت هناك متلاحقات مشابهة قد تمَّت ملاحظتها من قبْل، وكلّما تمَّت ملاحظتها أكثر، كانت هذه العلامة أقل عرضة للشك. لذا، فإن من يملك الخبرة الكبرى في أي نوع من الأعمال يملك أكثر العلامات التي تمكّنه من الحدْس في المستقبل، وبالتالي فهو الأكثر حصافة بكثير ممَّن هو جديد على هذا النوع من الأعمال»[٣٥].

وعلى ما يبدو، فإن اهتمام هوبس المبكِّر بالعلامات اقترن بمدى قدرة العلامة على تحقيق اليقين؛ فهو كان منذ سنة ١٦٤٠ يميز بين العلامات المؤدية إلى اليقين برغم أن مصدرها حسي أو خارجي، وتلك العلامات التخمينية أو الحدْسية (Conjectural Signs). ولنا أن نلاحظ هنا مدى ارتباط معالجة العلامات لديه بمستوى قيمة العلامة الدلالية أو بمستوى أدائها وإنجازها للتوقُّعات (Fulfills Expectations)[٣٦] التي يأملها مستخدم العلامات، أي إن هوبس أعطى وظيفة العلامات وما تنجزه من دلالات أهمية فائقة.

إضافة إلى ذلك، نرى هوبس، في المعالجة ذاتها، يلمح إلى نمطين من العلامات يعرضان للإنسان في حياته؛ علامات مصدرها التجربة، وأخرى مصدرها التذكُّر. وفي معرض تناوله للذة الشرف، يأتي إلى ما سمّاه علامات الشرف أو الفخر (Honour Signs)، وكأني به يفرّق بينها وعلامات أخرى سفلى، أو ما يسمّيه علامات الوضاعة (Inferior Signs)[٣٧]. ومع الفصل الثالث عشر من كتاب **مبادئ القانون الطبيعي والسياسي**، يدخل هوبس إلى عالم اللغة وعلاقتها بالعلامات من خلال التأثير المتبادل بين الناس الذين يتواصلون عبْرَ ملكاتهم الحسية والذهنية والعقلية بالعلامات التي هي عرضة للتأثير المتبادل؛ فبعض العلامات بسيط وواضح، وبعضها مزيف، ولكن غيرها لا يمكن أن يكون مزيفًا على نحو سهل بسبب طابعه العفوي (Spontaneous)، الذي يتبدّى في الأفعال (Actions) والإيماءات (Gestures) والأهواء (Passions) البشرية اليومية[٣٨]. ويخلص هوبس في كتابه الآنف الذكر إلى القول: «إن كلماتنا هي علامات نتعلَّمها من آراء ونوايا الآخرين»[٣٩]. وهذا مؤشر واضح على الطابع التداولي والمجتمعي للعلامات.

---

33 Hobbes, *Elements of Law*, chap. 2: The Cause of Sensation, para. 2.2.

34 Ibid., chap. 4: The Mental Discourse, para. 4.9.

٣٥ هوبس، ص ٣٧.

36 Hobbes, *Elements of Law*, chap. 4: The Mental Discourse, para. 4.10.

37 Ibid., Chap. 8: Sensuous Pleasures, Honour, para. 8.6.

38 Ibid., Chap. 13: How People Affect Each Other's Minds Through Language, para. 13.1.

39 Ibid., Chap. 13: How People Affect Each Other's Minds Through Language, para. 13.8.

لقد أعطى هوبس اهتمامًا واسعًا لموضوع اللغة، حتى إنه «فسّر الحكم بأنه تركيب ألفاظ بحيث تعني القضية الموجبة أن الموضوع والمحمول هما اسمان لشيء واحد، وتعني القضية السالبة أن الاسمين يختلفان في الدلالة. وفسّر الاستدلال بأنه تركيب قضايا، وأكّد أن نتائج الاستدلال ليست منصبّة على الأشياء، بل على أسمائها، أي إننا بالاستدلال نرى إن كنّا نحسن أو نسيء تركيب أسماء الأشياء طبقًا للعُرف الموضوع في تسميتها»[٤٠].

نحن إذن بصدد أحكام وقضايا، وإنشاء ذلك كله مرتبط بالذهن، خصوصًا أن هوبس يعتقد أن «الأفكار ترد إلى الذهن أولًا، وعلينا من ثمّ أو ثانيًا أن نبحث عن الكلمات التي تناسبها بأكبر قدر من الدقة والإيجاز»[٤١]. وعندما نطالع الفصل الرابع من كتاب **اللفياثان** سنجد أن هوبس يؤسّس لمجموعة من المفاهيم الخاصة بفضاء اللغة؛ فقد جاء هذا الفصل بعنوان (الكلام = Speech)، وجاء فيه: «إن الاختراع الأنبل والأنفع من كل ما عداه كان اختراع اللغة»[٤٢]. وأكّد أن «**الاستخدام العام للكلام** هو تحويل خطابنا الذهني إلى **خطاب لفظي/ شفاهي** (Verbal Discourse)، أو تحويل ترابط أفكارنا إلى ترابط كلمات، وذلك لفائدتين: **الأولى** تسجيل تعاقب أفكارنا المعرّضة لأن تفلت من ذاكرتنا، وتفرض علينا مجهودًا جديدًا، فيمكن استعادتها بالكلمات التي سُجّلت بها. وهكذا، فإن أول استخدام للتسميات (Names) يكمن في وضع سوْمات (Marks) أو ملاحظات (Notes)». و**الثانية** حين يستخدم كثيرون الكلمات نفسها للدلالة بواسطة ترابطها وتراتبها بين الواحدة والأخرى، على ما يتصوّرونه أو يفكّرون فيه حول كل موضوع، وكذلك على ما يرغبون فيه أو يخافونه، أو يولد فيهم أي انفعال آخر، ولهذا تسمّى الكلمات علامات (Signs)»[٤٣].

إن ما يُلاحظ هنا هو استخدام هوبس الباكر لوضْعين يخصّان العلامة (The Sign) التي نحن بصدد البحث في إطارها الفلسفي عنده؛ **الأول** هو العلامة بمعنى فعل العَلْم أو السوْم أو منح المعاني التي تطرأ على الذهن أو تعرض لحواس الإنسان سوْمًا أو علْمانًا أو رسمًا علاماتيًا من خلال فعل التسمية (Names). فمثلًا، فيما نحن نمشي على شاطئ البحر، وفجأة نرى سمكة صغيرة ميتة مرمية على رمل الشاطئ، نسمي هذه السمكة بأنها «نافقة»، وكلمة نافقة هي سوْمة (Mark) نعتنا بها حالة هذه السمكة. ولو أردنا أن نعود إلى ديارنا في المدينة، ونخبر الأهل والأصدقاء بأننا رأينا، ونحن نمشي على شاطئ البحر، سمكة مرمية على رمل الشاطئ، ووصفناها بأنها «سمكة نافقة»، نصبح، بمجرّد تلفُّظنا بكلمة «سمكة نافقة»، متداولين لهذه الجملة التي تتألف من حامل ومحمول بوصفها علامة (Sign) قابلة للتداول والاتفاق، وتصبح العلامة بذلك منجزًا للسوْم أو فعل العَلْم.

لا يقف هوبس عند هذا المستوى فقط، بل يتوغّل أكثر في مستوًى ثانٍ هو مستوى **الاستخدام الخاص للكلام**، إذ نراه يبحث في جدوى العَلْم أو العلْمان أو السوْم أو التسْويم، أو منح الأشياء أسماءها كعلامات لها (Marking)، وتحويلها من عالم الذهن إلى عالم التداول أو عالم الكلام الفعلي (Speech). فهو يعتقد أن فوائد هذا الاستخدام تكمن في: **أولًا**، اكتساب الآداب أو تسجيل ما نجد بواسطة التأمُّل أنه سبب لأي شيء حاضر أو ماض، وما نجد أن أشياء حاضرة أو ماضية يمكن أن تنتجه. **ثانيًا**، إظهار المعرفة التي بلغناها للآخرين، وهو ما يعني إرشاد وتعليم بعضنا بعضًا. **ثالثًا**، أن نُعْلِم الآخرين بإرادتنا وأغراضنا حتى نحصل على المساعدة المتبادلة بعضنا من بعض. **رابعًا**، لبهجة أنفسنا والآخرين من خلال اللعب البريء بالكلام بغرض المتعة أو الترفيه[٤٤].

٤٠ كرم، ص ٥٤.
٤١ إمام، ص ٥٧.
٤٢ هوبس، ص ٤٠.
٤٣ المصدر نفسه، ص ٤٠-٤١.
٤٤ المصدر نفسه، ص ٤٠، (التصرُّف بالترجمة). لم يستخدم هوبس مصطلح Marking، لكننا استخدمناه لغرض توضيحي.

إن الكلام الذي يستعين بالكلمات بوصفها علامات مُدركة لتحقيق الأهداف المذكورة له أيضًا مثالب؛ فمثلما وجدنا أن هوبس كان قد أشار بالنقد إلى الجوانب العبثية في عقول النُّخبة الفلسفية وغيرها من البشر، نجده أيضًا ينقلنا إلى مشكلات العلاقة بين الدال والمدلول أو المعاني (Meanings) والكلمات (Words)، وإلى مشكلات توظيف الإزاحة (Displacement) من خلال الاستعارة، ودور القسر في التعبير، ودور أهواء الذات والغرائز البشرية في ذلك كله كما ترد في نصّه؛ فهو يقر بوجود أربع مشكلات تعرض لاستخدام الكلام: **الأولى**، حين يسجل البشر أفكارهم بصورة خاطئة بسبب التباس الدلالات في كلماتهم، فتراهم يسجّلون ما لم يتصوّروه قط على أنه تصوراتهم. **والثانية**، عندما يستخدمون الكلمات استخدامًا استعاريًا غير ذلك المخصَّص لها، وبذلك يخدعون الآخرين. **والثالثة**، عندما يعلنون بالكلمات ما ليس بإرادتهم وكأنه كذلك. **والرابعة**، عندما يستخدمون الكلمات ليؤذي بعضهم بعضًا آخر[٤٥].

خاتمة واستنتاج

الكلمات إذن علامات، وبعض العلامات كلمات، والتسمية (Names) تؤدي دورًا معرفيًا في إظهار العلامات إلى حيّز الوجود والتداول. إلّا أن هوبس يشير، في **اللفياثان** مثلًا، إلى العلامات التي تظهر كصفة دالة على حالات معيّنة؛ فهو يقول: «إن علامات العلم بعضها يقيني ومؤكّد وبعضها غير يقيني»، ويتحدث عن «علامة الحمق التي تسمّى عمومًا حذلقة»[٤٦]، وهي علامات ترتبط بالطابع الفردي والشخصي لبعض الحالات البشرية، لكنها تبقى علامات دالة على حالات معيّنة.

ولو أردنا أن نتابع تطور بناء هوبس للعلامة لوجدناه أكثر نضجًا في **اللفياثان** منه في **مبادئ القانون الطبيعي والسياسي**، خصوصًا أن درس العلامة اقترن لديه بمبحث اللغة (Language) من جهة، وبمبحث الكلام (Speech) من جهة أخرى، وهو ما يعني أن هوبس اندفع أكثر في قراءة العلامات التداولية في كينونتها التلفظيّة، وأسّس لها كيانها المعرفي في عوالم الحس والخيال والذهن أو العقل، وإن كان التأسيس مشوبًا بالنقص، فجاءت معالجته في **اللفياثان** قريبة من وعيه المعارفي بها، لكن طموحه لم يقف عند هذا الحد؛ ففي كتابه في **الجسد** (١٦٥٥) أو في **الهيئة** أو في **الجسم** (On Body) = (De Corpore)، عاد مرّة أخرى إلى العلامات ليبحث في ما فاته منها في كتابيه السابقين.

في هذا الكتاب الذي نشره هوبس قبيل وفاته بأربع عشرة سنة، بل ولم يؤلّف بعده كتبًا فلسفية كبيرة، أشار إلى عدد من المصطلحات الدالة على استخدامات متعددة للعلامات الذهنية، مثل: «علامة العقل الرشيد» (The Sign of Rational Mind)[٤٧]، و«العلامات العقلانية» (Rationality Signs) أو «علامات التعقُّل»[٤٨]. هذه المفاهيم العلاماتية كلها، وغيرها، ترتبط بعالم الذهن والعقل والتفكير. وعندما ينتقل هوبس إلى الفصل الثاني لمناقشة الكلمات، نراه يؤكّد في الكتاب ذاته أن «الأسماء هي علامات للأفكار»[٤٩]، وأن الكلمات التي نستخدمها إنما هي علامات، وإذا ما انتظمت (Arranged) الكلمات في صيغة كلام (In Speech)، فإنها ستكون علامات دالة على مفهومات (Signs Concepts) لا على الأشياء في ذاتها (Things Themselves)، وهذا ميل واضح إلى منح العلامات المدركة أو المتصوَّرة لديه كيانها المستقل، بعيدًا عن مجرَّد الأشياء التي نلمسها ونراها

٤٥ المصدر نفسه، ص ٤١ (التصرُّف بالترجمة).
٤٦ المصدر نفسه، ص ٤٥.
47 Hobbes, *On Body*, chap. 1: Philosophy, para. 1.3: Mental Reasoning.
48 Ibid., chap. 1: Philosophy, para. 1.3: Mental Reasoning.
49 Ibid., chap. 2: Words, para. 2.5: Names are Signs of Thoughts, not Things.

ونسمع أصوات حركتها. وبالفعل، نراه يؤكّد الفصل بين العلامات المدركة والأشياء كما هي في ذاتها كأجسام مستقلة(٥٠)، ويحذّر من الإشكالات التي تعرض نتيجة تعامل البشر مع العلامات الطبيعية (Natural Signs) من دون استدلال أو تعقُّل منطقي (Reasoning)(٥١) ينأى بهم عن الخطأ، وتفادي خداع هذا النوع من الإدراك.

وفي الوقت الذي يتشاطر أكثر اللغويين والسيميائيين في القرن العشرين مناقشة مفهوم الاعتباطية (Arbitrary)، نلقى هوبس وقد تناوله منذ سنة ١٦٥٥ في كتابه *De Corpore* عندما ميّز بين العلامات الطبيعية والعلامات الاعتباطية (Arbitrary Signs)، فإذا كانت العلامات الطبيعية تعتمد على ذاتها، فإن العلامات الاعتباطية تعتمد على إرادة البشر، ولو وجدنا أحدًا من الناس يضع أربعة أحجار على قطعة أرض مربعة في مكان ما ليميّزها من بقية الأرض من جميع جوانبها، فإنه إنما يضع علامات لتحديد المساحة الخاصة به، وهي علامات اختيارية أو اعتباطية. ولا يقف هوبس عند المعنى المادي الملموس أو المرئي للعلامة الاعتباطية(٥٢)، بل يذهب إلى أن اختيار الإنسان للكلمات بغية تسمية الأفكار إنما هو فعل استخدام اعتباطي أيضًا(٥٣)، الأمر الذي يعني أن العلاقة بين الكلمات ومعانيها أو بين الدال والمدلول هي علاقة اختيارية واعتباطية دائمًا، تخضع لإرادة الإنسان وميوله وخبراته وثقافته ولقصديّة الوعي لديه.

نخلص من ذلك كله إلى أن تجربة توماس هوبس في العلامات تبدو تجربة تأسيسية، بل تجربة إرهاص معرفي قعّدت المعرفة العلاماتية على أسس فلسفية مختلفة عمّا أقبل عليه الفيلسوف واللاهوتي البرتغالي جون سانت توماس (J. St. Thomas) (١٥٨٩ - ١٦٤٤)، خصوصًا أن هوبس تناولها من خلال ثلاثة خطابات هي: خطاب الحس وخطاب الذهن وخطاب الكلام. ولذلك تبدو لنا هذه التجربة متميزة بأنها فتحت أبواب الفلسفة لمباحث العلامة، وأشركت العلامة بمباحث الحس والذهن والعقل والعاطفة، وقرأت الجوانب المرئية للعلامات من خلال العالم المحسوس، وجوانبها الذهنية من خلال العالم المعقول، وجوانبها الأهوائية من خلال عالم الشعور.

والملاحظ أن هوبس لم يشتق تسمية لمباحث العلامات لديه كما سيفعل جون لوك لاحقًا عندما دعا إلى علم جديد سمّاه مذهب العلامات (Doctrine of Signs) أو السيميائية (Semiotike). كما أنه فتح للعلامات أبوابها التداولية، فهي ليست حسية أو ذهنية أو عقلية فقط، إنما هي ذاتية ومجتمعية أيضًا من خلال فكرة الاعتباطية (Arbitrary). وبذلك يكاد هوبس أن يكون رائدًا في تناوله فكرة الاعتباطية في العلامات، وذلك عندما أقرَّ بوجود علامات اعتباطية. وربط هوبس أيضًا العلامات بالكلام (Speech) لا باللغة أو المنطق فقط. وعندما عرَّف هوبس الاسم بأنه «كلمة بشرية يستخدمها البشر اعتباطيًا»(٥٤)، فإنه يكون قد نسف البُعد الميتافيزيقي واللاهوتي للاسم. أمّا السياق النظري الذي تمظهرت فيه رؤى هوبس في العلامات، فهو نظريته في المعرفة التي جمع فيها الحس إلى جانب المخيلة والذهن والعقل كمصادر متعاضدة للمعرفة البشرية.

ورغم هذا المنجز المعرفي المهم كله، تبقى تجربة هوبس في العلامات مفتقرة إلى سياق معرفي واضح المعالم، كما أنها تفتقر إلى وعي معرفي عميق (Epistemology)، وهو الوعي الذي أدرك بعض ضرورته الفيلسوف الإنكليزي جون لوك بداية، وإدموند هوسرل، وتشارلز بيرس، وفردينان دي سوسير، وجاك دريدا تاليًا، ولكن من دون أن يتوغّل لوك كثيرًا فيه رغم أصالة محاولته في تخصيص علم قائم برأسه للعلامات هو مذهب العلامات.

50 Ibid., chap. 2: Words, para. 2.5: Names are Signs of thoughts, not Things.

51 Ibid., chap. 5: Erring, Falsehood, and Sophistries, para. 5.1: The Difference between Erring and Falsehood; and how the Mind Can Err without the Use of Words.

52 Ibid., chap. 2: Words, para. 2.2: The Necessity of Notes for signifying Concepts of the Mind.

53 Ibid., chap. 2: Words, para. 2.4: The Definition of Name.

54 Ibid., chap. 2: Words, para. 2.4: The Definition of Name.

شكيب أرسلان

محاضرتان في دمشق (١٩٣٧)

إيضاح

ينتمي شكيب أرسلان (١٨٧٠-١٩٤٦) إلى المرحلة وجيل المثقفين اللذين شهدا تداعي الرابطة العثمانية-الإسلامية، وتكوّن المرحلة وجيل الفكرة أو الهوية «القومية العربية».

كان أرسلان في البداية عثمانياً يدعو إلى الحفاظ على «الدولة العلية» سنداً أمام أخطار التفتت وأخطار الاستعمار الأوربي اللائحين في الأفق التاريخي آنذاك، ولذلك وقف ضد ثورة الشريف حسين عام ١٩١٦ منذ البداية. مثلما وقف ضد المؤتمر العربي الأول المعقود في باريس عام ١٩١٣. فأصدر كتابه إلى العرب: بيان للأمة العربية حول حزب اللامركزية ١٣٣٢ هـ - ١٩١٣ م معارضاً المؤتمر المذكور.

بعد خروج الأتراك وتداعي الإمبراطورية العثمانية وجامعتها الإسلامية وتحقق مخاوف أرسلان وتياره، صار شكيب أرسلان من دعاة النهضة الفكرية العربية والقومية الجديدة مثل ساطع الحصري (١٨٨٠-١٩٦٨) وآخرين. والمقالان النادران التاليان (محاضرتان في دمشق) يعرضان خطه الجديد، شأنهما شأن مقال آخر عام ١٩٤٠ عنوانه: «العروبة جامعة كلية». كما يحتوي المقال الثاني «الوحدة العربية» تنبهه وتنبيهه إلى خطر الأتراك ومطامعهم في المنطقة العربية، وفي سورية تحديداً، مع أن شكيب أرسلان كان من أقوى المدافعين عن الائتلاف مع الأتراك في ظل اللحمة العثمانية-الإسلامية. ومصدر المقالين مثبت في نهاية كل منهما.

أما بعد، وبالمناسبة:

بعد انهيار الرابطة العثمانية الإسلامية كان لدى جيل أرسلان والحصري رابطة أو هوية بديلة عن الرابطة المنهارة، هي الرابطة أو الهوية «القومية العربية»، أما جيلنا الذي يكاد يشهد تداعي الرابطة القومية العربية، فما هو البديل لديه، وأي لاحم اجتماعي وفكري أو هوية جديدة سيخترع يا ترى؟!

محمد كامل الخطيب

نهضة العرب العلمية في القرن الأخير

محاضرة الأمير شكيب أرسلان

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

لقد تكلمنا منذ أيام في النادي العربي عن نهضة العرب السياسية وسيرهم في طريق الاتحاد فيما بينهم اقتداءً بغيرهم من الأمم اللائي كن مفككات مبعثرات، فما زلن يسعين في الانضمام إلى أن أصبحن كتلة واحدة. ونحن نتكلم الآن عن نهضة العرب العلمية التي هي في الواقع أساس النهضة السياسية مختارين لهذه المحاضرة مكان المجمع العلمي[1] الذي هو المنبر الطبيعي للمباحث العلمية كما اخترنا النادي العربي منبراً للكلام عن الوحدة العربية التي هي من مباحثه، وإنما كان الفرق بين البحثين أن الواحد منهما سياسي صرف لا يجوز الخوض فيه إلا بالمقدار الذي تسمح به المصلحة، وأن الآخر علمي بحت يقدر أن يستقصي فيه الباحث ما شاء دون أن يتعرض لمحذور أو يعرض أمته لضرر، وبهذه المناسبة أعلن أني آسف بل جد آسف من أن أرى بعض إخواننا معتقدين أن الإنسان إذا حاضر في باب السياسة وجب عليه أن يفرغ جعبته من أولها إلى آخرها، وأن يجهر بكل ما يدور في خلده كما لو حاضر في باب العلم، فهذا لا شك مذهب من يسميه الإفرنج «بالولد الهائل»، ومن ليس في الواقع جديراً بأن يطرق باب السياسة أصلاً بل بين هذا والسياسة ما بين المشرق والمغرب، فنحن لا نرضى أن نكون من الأطفال الهائلين ولا من الذين لا يعرفون إلى أين يذهب الكلم، بل نحن ولله الحمد من أمة اشتهرت بالمرونة والدهاء وسرعة اللحظ، وقد جاء في أمثالها: اللبيب من الإشارة يفهم، ولقد كان هاديها الأعظم صلى الله عليه وسلم إذا أراد غزوة ورّي بغيرها، ومنا الذي يقول

ومن لم يصانع في أمور كثيرة
يضرس بأنياب ويوطأ بمنسم

وقائل هذا البيت هو الذي قال فيه سيدنا عمر رضي الله عنه أنه أشعر العرب لقوله: ومَن ومَن. ثم أبدأ بالكلام عن نهضة العرب العلمية فأقول:

منذ عشر سنوات (أي سنة ١٩٢٧) اقترح عليّ الطيب الذكر الأستاذ يعقوب صروف صاحب مجلة المقتطف، الذي انتهت إليه رئاسة المجلات العلمية، أن أكتب إلى المقتطف شيئاً في موضوع النهضة الشرقية[2] في هذه الخمسين سنة الأخيرة، فكتبت يومئذ فصلاً ظهر في أجزاء المقتطف من تلك السنة وراق العلامة المشار إليه كثيراً، وقد بدأته بما يلي:

لا حاجة بنا إلى القول بأن أجلى مجالي هذه النهضة كان في العلم والتعليم، وعندي أنه لا نهضة للأمم سوى النهضة العلمية، فإذا وجدت هذه، جاءت سائر النهضات من سياسية وعسكرية واجتماعية واقتصادية، الخ.... آخذاً بعضها برقاب بعض. فإذا قلنا إن الشرق الأدنى نهض نهضة علمية، كفينا تعداد سائر مظاهر نهوضه ومعارج رقيه، لأن العلم وحده هو المفتاح وبه وحده الدخول إلى داخل البناء، وكل نهضة لا يكون ظهيرها العلم، فما هي إلا ساعة وتضمحل؛ وقد يقال إن نهضة شرقنا هذه ضئيلة لا تستحق أن تذكر بالقياس إلى معالي الأمم الراقية، وإننا لا نبرح متخلفين بمساوف شاسعة عن أمد أوربة وأميركة واليابان، فلماذا نشغل أنفسنا بها لا يشغل حيزاً في التاريخ العام؟ وعلى هذا نجاوب أنه ليس العلم متعلقاً بالكمال وحده، ولا البحث موقوفاً دائماً على ما بهر النهى وبلغ سدرة المنتهى، وإنما العلم هو ما تناول الدرجات كلها الدنيا منها والقصوى، والبحث هو الذي به توزن مقادير الأشياء وتحدد نسبة بعضها إلى بعض ونسبتها إلى الوقت، ثم إننا إذا تحرينا الحقيقة وجدنا الشرق العربي قد اجتاز في هذه الخمسين سنة في طريق العلم والحضارة الحديثة ما لم يتهيأ لأوربة أن تجتازه قبلاً في أطول جداً من هذا الردح من الدهر، وذلك أنه من الطبيعي أن يسهل على المتأخر ما لا يسهل على المتقدم، لأن المتقدم قد يضطر أن يمهد الطريق ويسير، وأما المتأخر فما عليه إلا أن يلحقه ويسير على طريق مذلل أمامه.

محمد علي الكبير مؤسس النهضة

فالنهضة الشرقية العربية ـ نسميها بالعربية إخراجاً لما سواها من نهضات الشرق كنهضة اليابان والصين في الشرق الأدنى بحذائنا ـ قد بدأت في الواقع منذ أكثر من مائة سنة لعهد محمد علي عزيز مصر فهو أول من لحظ الخطر الحائق من جراء جموده على أساليب العمران القديمة وجعل نصب عينه حُديّا(٣) الغرب في أساليبه الجديدة حتى يتأتى للشرق أن يقاتل الغرب بسلاحه ويدفعه عنه ويستقل بنفسه، إذ كانت سنّة الله منذ وجد العمران على سطح هذه الكرة أنه كلما تقوى جانب منها، سطا على الآخر واجتاحه وضرب عليه الذلة والمسكنة.

فمحمد علي هو المؤسس الحقيقي لهذه النهضة الشرقية العربية ليس بوادي النيل فحسب، بل في البلاد التي تجاور هذا الوادي المبارك وفي مقدمتها سورية، وأول ما استنشق السوريون ريح الحضارة الحديثة إنما كان في زمن محمد علي وفي زمن غزاة ولده إبراهيم باشا للشام، ثم انكفأ إبراهيم باشا إلى مصر سنة ١٨٤٠، وبقيت في سورية آثار الانتباه ونزعة التجدد، وجدَّ السوريون، لا سيما أهل الساحل منهم، ينشدون أسباب المدنية الغربية لما رأوا فيها من القوة والرفاهية، وأنس المرسلون الأميركيون هذا الاستعداد في أهل سورية، فأسسوا في بيروت كليتهم(٤) الشهيرة التي كانت النبراس الأول الذي استضاءت به سورية، ولا يزال هذا النبراس يزهر في آفاق الشرق إلى يومنا هذا. ورأت أمم أخرى (كالفرنسيين والألمان والطليان والروس) أن أرض سورية قابلة جداً لبذور المعارف، فبثوا فيها المدارس والكتاتيب وكل ذلك كان يبدأ في بيروت ثغر الشام البسام، ففي بيروت، والحق يقال، ابتزغ زرع العلم العصري وأخرج شطأه ثم أنبت في جميع الشامات ثم فيما جاورها واستغلظ على سوقه يعجب الزراع الأوربيين أنفسهم، واضطرت الدولة العثمانية أن تفتح المكاتب الرشدية والإعدادية في سورية، وأن تقبل كثيرين من شبانها في مكاتبها العالية في القسطنطينية فتخرج فيها ألوف من الناشئة منهم من تقلدوا مناصب ملكية(٥) أو عدلية، ومنهم أطباء وصيادلة، ومنهم ضباط نبغوا في الفنون العسكرية وامتازوا بين الأقران. إن ضباط العرب في العراق وسورية واليمن كلهم ممن تخرج في مكتب (بانغالتي) في الآستانة، وقد يزيدون على ثلاثة آلاف ضابط، فيما يقال.

ومع أن النهضة العلمية في مصر لم يكن الأصل فيها لا الكلية الأميركية ولا الكلية اليسوعية في بيروت ولا مكاتب الدولة في الآستانة، لا ينكر أن مصر كانت ميداناً لجياد القرائح السورية، وأن أنبغ الذين تخرجوا في بيروت إنما ظهروا واشتهروا وتعلقت قناديلهم بمصر؛ هذا كما أن لمصر على الشام فضل تخريج عدد لا يحصر من أبناء هذه في العلوم اللغوية والشرعية بالجامع الأزهر وتخريج عدد كبير من أطباء سورية بالقصر العيني، فما زال كل من القطرين المصري والشامي يشد الواحد منهما الآخر في كل ضرب من ضروب الرقي العقلي، وقلما جد في أحدهما شيء إلا سمعت رجع صداه في الآخر. على أن النهضة الشرقية العربية، وإن كان قد ذر قرنها منذ قرن فأكثر، لم تسر هذا السير الحثيث إلا في الخمسين سنة الأخيرة التي شهدها كاتب هذه الأحرف بجميع صفحاتها، وذلك لأني بدأت بالكتابة في الصحف وبمرافقة الحركة العلمية في سيرها منذ ٢٥ سنة متوالية، فلي الحق إذاً بأن أدعي معرفة تاريخ هذه النهضة وما دخل فيه من التطورات على قدر ما يستطيع خادم أمين للعلم زاول عمله في مكافحة الجهل طوال مدة خمسين سنة دون أن يتخلف يوماً واحداً.

الصحافة

لا نزاع في أن الصحافة العربية كانت من أقوى عوامل هذه النهضة بما أثارته من الحركة الفكرية ونقلت من أخبار الغرب الناهض إلى أهل الشرق النائم، وقد كان بحسب معلوماتي، وربما أكون مخطئاً في بعضها، أول جريدة عربية صدرت في الشرق، جريدة الوقائع المصرية بعهد محمد علي. ولكن بقيت سورية مدة طويلة

لا تصدر فيها جريدة، ويقال إن أول جريدة صدرت في بلادنا هي جريدة «حديقة الأخبار» أنشأها خليل أفندي الخوري، من شعراء لبنان في وقته، وذلك سنة ١٨٦٠ [٦]، ثم أصدر المعلم بطرس البستاني الشهير نشرات وطنية في بيروت لذلك العهد، ولم يلبث أن نشر جريدة أسبوعية باسم الجنة، ثم جريدة يومية باسم الجنينة ثم مجلة شهرية باسم الجنان، وقد التزم هذه المادة في التسمية لمناسبتها مع اسمه «البستاني». وكان اليسوعيون قد أصدروا في بيروت جريدة باسم البشير تغلب عليها المباحث الدينية الكاثوليكية، ثم أصدر القس لويس الصابونجي جريدة النحلة، وأصدر غيره جريدة اسمها النجاح، وأصدر الأمريكيون جريدة اسمها النشرة الأسبوعية، ثم تحرك المسلمون فأصدروا جريدة سموها ثمرات الفنون، وكانت تصدر بإدارة الشيخ عبد القادر القباني، وقد تولى تحريرها في البداية العلامة الشيخ يوسف الأسير، ثم خلفه عليها العلامة الشيخ إبراهيم الأحدب الطرابلسي، وهذا كله كان بين ١٨٦٠ و١٨٨٠، أي في مدة عشرين سنة، فوجدت في بيروت في ذلك العهد عدة مطابع، وصارت تطبع الكتب العربية بعد أن كان طبع الكتب العربية منحصراً في مطبعة بولاق المصرية وغيرها من مطابع مصر، وكانت قد صدرت في الآستانة في أثناء حرب القريم سنة ١٨٥٥ جريدة مرآة الأحوال وذلك بأمر الدولة وتولى تحريرها رزق الله حسون الكاتب الشهير، وقد وقعت إلي عدة نسخ كانت باقية عندنا من تلك الجريدة فيها أخبار حرب القريم وغيرها من الأخبار، ومما أتذكره أنه كان عند ذكر خديوي مصر يلقبه بسعادة عزيز مصر، وأظن أن جريدة مرآة الأحوال هذه هي الجريدة العربية الثانية بعد تقويم الوقائع المصرية، وقد بقيت تصدر في عاصمة السلطنة العثمانية عدة سنوات، إلى أن فرّ رزق الله حسون من الآستانة إلى أوربة على حادثة جرت معه، وقيل فيها إنه اختلس مالاً للدولة فلاذ بالفرار، وكان أحمد فارس الشدياق في باريس فقدم إلى الآستانة وأنشأ جريدة «الجوائب» المشهورة، فكانت في وقتها أشهر جريدة عربية في العالم، وكان لها مشتركون في جميع الأقطار الإسلامية، نظراً لبراعة كاتبها أحمد فارس المعدود من أكبر كتاب القرون الأخيرة؛ وأما رزق الله حسون، فبعد أن فر إلى أوربة، نشر كتاباً تحت عنوان «النفثات» نال فيه من الدولة العثمانية، ومن صاحب الجوائب، فأشار هذا إلى كتاب النفثات بقوله: «كان حسون لصاً وله سرقات، فانقلب صلاً وله نفثات». وأظنني غير مخطئ إذا قلت إنه لذلك العهد أو بعده بقليل ظهرت جريدة في تونس اسمها «الرائد التونسي» وظهرت جريدة أخرى في مصر باسم وادي النيل، وربما يكون قد صدر في مصر جرائد أخرى لم أسمع بها، ولست محاولاً في هذه العجالة الإحاطة بأسماء جميع الجرائد العربية التي صدرت وتواريخ صدورها، إنما أنا أذكر الآن أشهرها على سبيل التمثيل، وأقول: إنه لما انتشت جريدة الجوائب بمكان أحمد فارس من علم اللغة وبراعة الإنشاء وسعة المدارك كانت عاملاً قوياً من عوامل النهضة العربية الأدبية، وصار صاحبها يطبع في الآستانة من نفائس الكتب العربية التي كانت مجهولة، والتي اطلع عليها في خزائن كتب القسطنطينية ما أعجب به العالم العربي كله، لا سيما أنه نشرها بالطبع الجميل، وربما كانت خدمته للثقافة العربية بهذه المطبوعات من الدرجة الثانية عن خدمة مطبعة بولاق، وإني قد أدركت، وأنا ابن ثلاث عشرة سنة أو اربع عشرة سنة، عهد أحمد فارس في أواخر عمره وكان لا يزال، وقد بلغ من العمر عتياً، يخدم هذه اللغة الشريفة التي كان من أعلامها، ومن شاء أن يعلم مدى براعة أحمد فارس ومبلغ بلائه في سبيل اللغة العربية والوطن العربي، فليراجع مجموعة كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، فهي كتاب يحتوي على سبعة مجلدات لا يمكن أن يستغني عنه من أراد الاطلاع على الحركة العلمية العربية والحركة السياسية العالمية بين ١٧٦٠ ـ ١٨٨٠.

الحركة العلمية

ولنعد إلى سير الحركة العلمية في سورية فنقول: إنه إلى حد سنة ١٨٨٠ كانت الجرائد منحصرة في بيروت لا تتعداها إلى غيرها من مدن سورية، ولم يكن في دمشق سوى جريدة رسمية للولاية باسم (سورية) وبعد ذلك بكثير أصدر مصطفى واصف جريدة اسمها (الشام)، وبعده أصدر الأستاذ كرد علي جريدة سياسية في دمشق اسمها (المقتبس)، وكذلك كانت جريدة رسمية لولاية حلب باسم (الفرات)، وكل من جريدتي سورية والفرات كان نصفها بالتركي والنصف الآخر بالعربي، وقلما كانت تنشر شيئاً خارجاً عن الأخبار الرسمية. وكانت في بغداد جريدة رسمية اسمها (الزوراء) على هذا النمط أيضاً. وأما بيروت فكانت لا تزال على تقدمها في طريق العلم والعرفان، وأول مدرسة داخلية في بيروت، كانت المدرسة التي أسسها المعلم بطرس البستاني ثم أخذت كل من الطوائف المختلفة التي في ساحل سورية تؤسس مدرسة داخلية في بيروت، فكانت للروم الكاثوليك مدرسة يقال لها (البطريركية) وللموارنة مدرسة يقال لها (الحكمة) وللمسلمين مدرسة يقال لها (السلطانية) تولى إدارتها مدة من الزمن العلامة الشيخ حسين الجسر الطرابلسي صاحب الرسالة الحميدية في التأليف بين العلم والدين، وكان اليهود ايضاً أسسوا مدرسة داخلية باسم المدرسة (الإسرائيلية) كان يديرها زاكي كوهين.

وكان اليسوعيون قد أنشأوا الكلية (اليسوعية) مناظرة للكلية الأمريكية؛ وكان في لبنان مدرسة فرنسية في كسروان يقال لها (مدرسة عينطورة) انتفع منها كثير ممن اشتهروا في إتقان اللغة الفرنسية، ثم شرع أساقفة الموارنة يؤسسون مدارس لأبناء طائفتهم فكانت مدرسة (قرنة شهوان) ومدرسة (غزير) لبني زوين، ومدارس أخرى متعددة، وقد كان للموارنة من قبل هذا مدارس قديمة أكليريكية مثل مدرسة عين ورقة ومدرسة مار عبدا هرهريا ومدرسة مار يوحنا مارون، وكان للكاثوليك مدرسة في الشوير، وقد اطلعت على مطبوعات قديمة ترجع إلى مئة سنة أو أكثر جرى طبعها في كسروان بمطابع للموارنة، منها مطبعة دير سيدة طاميش، وكان الموارنة من القديم يطبعون بالعربية والسريانية.

ولا يجوز أن ننسى المدرسة التي قام بإنشائها الأمير ملحم أرسلان بمساعدة سعيد بك تلحوق لطائفة الدروز في قرية عبية، فقد كانت من أقدم مدارس لبنان، يرجع تأسيسها إلى سنة ١٨٦٢.

وكانت تقبل الطلبة مجاناً لاعتمادها في نفقاتها على الأوقاف التي ألحقها بها الأمير المشار إليه، ولما تولى قائمقامية الشوف ابن عمه الأمير مصطفى زاد الاعتناء بها وانتدب لها م الأساتذة مثل العلامة الشيخ أحمد عباس البيروتي وأمثاله، وهي هي نفس المدرسة التي يشرف على إدارتها الآن الأستاذ عارف النكدي مدير العدلية في الدولة السورية بما اشتهر به من الدراية والأمانة وعلو الهمة.

ثم نقول: إنه كان ازدياد عدد الجرائد متساوقاً مع ازدياد عدد المدارس. فظهرت في بيروت بعد الجرائد المتقدم ذكرها جريدة لسان الحال لصاحبها خليل سركيس، وجريدة التقدم التي كان يتولى تحريرها أديب إسحق الكاتب المشهور في وقته، وجريدة المصباح التي أنشأها المطران يوسف الدبس مؤسس مدرسة الحكمة، وعهد بإدارتها وتحريرها إلى نقولا أفندي النقاش من أعضاء مجلس الأمة العثماني؛ وإلى بولس زين من أدباء الموارنة، وكانت مجلة المقتطف قد صدرت في بيروت لصاحبيها العلامتين الدكتور يعقوب صروف والدكتور فارس نمر ومن أول نشأتها كانت مجلة راقية حافلة بالفوائد العلمية والصناعية والتاريخية واللغوية.

ومما لا جدال فيه أن للمقتطف أثراً بليغاً في عموم النهضة العربية ولا ينكره إلا كل مكابر - ومن مساعي العلامتين الشهيرين صروف ونمر تأسيس مجمع علمي في بيروت سمّوه المجمع العلمي الشرقي

قد ضم نخبة العلماء والأدباء الذين كان يشار إليهم بالبنان في ذلك الوقت، ولم يكن هذا المجمع أول مجمع علمي في بيروت بل قد سبقه جمعية علمية تأسست قبل ذلك بنحو من عشرين سنة، كان رئيسها الأمير محمد الأمين أرسلان، وكان من أعضائها الشيخ يوسف الأسير والشيخ إبراهيم الأحدب والشيخ ناصيف اليازجي والمعلم بطرس البستاني صاحب دائرة المعارف والسيد حسين بيهم وسليم أفندي رمضان وغيرهم من علماء ذلك الوقت وأدبائه.

وفي نواحي سنة ١٨٨٤ فيما أتذكر كان الشيخ عبد المجيد الخاني الأديب الدمشقي البارع جاء إلى بيروت فذكر ما رآه فيها من الرقي الفكري وسرد أسماء جرائدها نظماً فقال:

ثمرات مقتطف الجنـــان بشـــيرها
بلسان مصبـاح التقدم قـائـل
ظـــل المعارف وارف في أرض بيرو
ت ورهط الفضل فيها قائل(٧)

ثم أنشأ علي بك ناصر الدين مجلة اسمها الصفاء صارت فيما بعد جريدة سياسية ولا تزال إلى هذا اليوم قائمة حق القيام بخدمة العلم والأدب، وقد كان لي فيها أول مقالة صدرت من قلمي وذلك سنة ١٨٨٥، وأصدر عبد القادر أفندي الدنا جريدة باسم بيروت كان كتب فيها الأستاذ البليغ السيد مرتضى الجزائري ابن أخي المغفور له الأمير عبد القادر.

ثمانون جريدة سورية

ولكن عدد الجرائد لم يزدد هذا ازدياد الرائع إلا بعد إعلان الدستور العثماني، ومن قبله صدرت جريدة طرابلس التي كان ينشئها الشيخ حسين الجسر، ولم يكن جريدة سواها تصدر في غير بيروت من مدن سورية، إلا أنه لما أعلن الدستور العثماني وتقررت حرية الصحافة، أخذت الجرائد تنتشر بسرعة عظيمة. فلما نشبت الحرب الكبرى كان ينشر في سورية وفلسطين ثمانون جريدة موزعة بين بيروت ولبنان ودمشق وطرابلس واللاذقية وحمص وحماة وحلب وصيدا وحيفا ويافا والقدس، وكانت تظهر في هذه البلاد مجلات شهرية وأسبوعية لا تقل عن بضع عشرة مجلة، ولا نجد لزوماً لسرد أسماء جميع هذه الجرائد وهذه المجلات. وهذا أول دليل على سرعة الرقي العلمي في سورية، وليس في الكلام أفصح من الأرقام، فوفرة الجرائد دليل على وفرة عدد القراء، دليل على صدق عمل المدارس، نعم إنه لا يزال عدد الأميين كثيراً في هذه البلاد وربما بلغ مع الأسف ٦٠ بالمائة، ولكن المظنون بحسب ما نراه من إقبال الأهلين على تعليم أبنائهم أنه لا يمضي عشر سنوات حتى ينزل عدد الأميين إلى ٢٠ بالمائة. وقد كان في بيروت بضع عشرة مطبعة فتضاعف هذا العدد مرتين وثلاثاً، وتأسست مطابع كثيرة في سائر المدن السورية، وليس عمل هذه المطابع كله منحصراً في طبع الجرائد، بل هي تقوم بطبع الكتب التي لا تطبع إلا إذا كان أصحاب المطابع يجدون لها عدداً كافياً من المشترين. وإن مكانة الصحافة الآن في سورية ولبنان بالقياس إلى عدد أهلها لا تقلّ عن مكانة الصحافة في أوربة. فأما في مصر، فمما لا شك فيه أن الصحافة أرقى منها في سورية لأن ثروة مصر أعظم من ثروة سورية بكثير، وقد كان في أثناء ثورة عرابي باشا أي سنة ١٨٨٢ يصدر في مصر بضع جرائد لا غير منها الأهرام واللطائف والمفيد وغيرها. فما زال عدد الجرائد يرتقي إلى أن تضاعف مراراً، وإن بعض جرائدها اليومية تصدر بثماني صفحات أو ست عشرة صفحة. ومنها جرائد مصورة كثيرة وربما تطبع الواحدة من جرائد مصر الكبرى من ٣٠ إلى ٤٠ ألف نسخة، وقد أكد لي أحد الإخباريين الأوربيين الذين يراسلون الأهرام من أمهات الجرائد المصرية أن هذه الجريدة لو وضعت في جانب صحف باريس في الإتقان وسعة النفقات وكثرة القراء لكانت معادلة لأحسنها.

ولما كانت الأمثال أحسن مظهر لحقائق الأشياء وأبلغ مؤثر في النفوس، رأيت الآن إيراد مثال وقع معي، وكنت قد ذكرته في مجلة المقتطف، ومنه يتبين الفرق الهائل بين حالة الصحافة في مصر منذ ٤٠ سنة وحالتها منذ عشرين سنة:

قلت في المقتطف: إنني كنت زرت مصر سنة ١٨٩٠، وكنا نجتمع في مجلس الإمام الشيخ محمد عبده، وأكثر ما كنا نسمر عند سعد باشا زغلول، وهو يومئذ سعد أفندي زغلول وكان من المحامين المشهورين بمصر، وكان ينتاب تلك الحلقة شيخ شخت الخلقة اسمه الشيخ علي يوسف، إذا أتى جلس في آخر المجلس ساكناً ولبث أكثر المجلس مستمعاً، تكاد ترثي له لضعفه ولمسكنته، وكان قد بدأ بإصدار جريدة اسمها المؤيد، كانت تظهر مرتين بالأسبوع وهو يعجز أن يجعلها يومية إلا أن هذا الرجل على ضؤولة جسمه كانت بادية عليه سيماء الهمة والعزم، فزرته مرة في مطبعة المؤيد فرأيته جالساً على مقعد رث لا يسع أكثر من ثلاثة جلوس بعضهم ملزوز إلى بعض، وأمامه منضدة بدون غطاء عليها من بقع الحبر ما يهول الناظر، وهو يعالج تحرير مقالته في دخول العام الهجري الجديد حينئذ، ولا يعرف كيف يصوغها، وكانت بجانب الغرفة غرفة ثانية فيها المطبعة، وبين الغرفتين باب مفتوح وأنا من مكان جلوسي أرى منضدي الحروف من خلال ذلك الباب يصفون الحروف، ثم إني رأيت الشيخ علياً في تعب زائد مع مقالته هذه عن الحول الجديد، وهو يكتب ويطلش ويمحو، فقلت له: لو قلت كذا وكذا... فأجابني: بالله عليك تكتب أنت هذه الافتتاحية، فكتبتها أمامه، هذا وبعد ٢٠ سنة من ذلك العهد جئت إلى مصر.

المؤيد تطبع ٣٠ ألف عدد

وأنا ذاهب إلى حرب طرابلس فماذا وجدت؟ وجدت جريدة المؤيد من أعظم الجرائد اليومية في مصر، تطبع في كل يوم من ٢٠ إلى ٣٠ ألف نسخة، ووجدت إدارة المؤيد تكاد تكون قصراً من قصور الأمراء، فيها الزرابيّ المبثوثة والطنافس الحريرة الفاخرة، بدلاً من ذلك المقعد الحقير، عليه ذلك الغطاء القديم من الشيت بدون حشوة، ووجدت مطبعة بخارية من أكبر المطابع كان صاحب المؤيد اشتراها بخمسة آلاف جنيه، مع أن تلك المطبعة القديمة التي رأيتها من قبل ما كانت لتساوي ١٠٠ جنيه.

ثم وجدت الشيخ علي يوسف نفسه من أكتب كتّاب مصر وأسيلهم قلماً، فضلاً عن أني وجدته عيناً من أعيان مصر وأشهرهم ذكراً، ولم يغفل الشيخ عن أن يذكرني بزيارتي الأولى عندما كان على تلك الحالة الرثة، وأن يقابل بها حالة الترف التي رأيته عليها يوم زيارتي الثانية، فهذا المثال البارز كاف لقياس درجة الرقي الفكري في الشرق(٨).

انتشار الصحافة في العالم الإسلامي

ولقد كانت الصحافة العربية فيما مضى منحصرة في القطرين المصري والشامي، فصارت الآن منبثة في جميع الأقطار العربية. ففي العراق بضع عشرة جريدة ومجلة منها ما هو في بغداد ومنها ما هو في البصرة، وكذلك ظهرت جرائد في الحجاز قد كان أولها جريدة القبلة في زمن الملك حسين. ولما استولى ابن سعود على الحجاز، استبدل بها أم القرى، ثم ظهرت جريدة اسمها صوت الحجاز في مكة وجريدة ومجلة في المدينة المنورة، وصدرت جريدة الإيمان للحكومة اليمانية في صنعاء، وصدرت جرائد عربية وراء البحار أشهرها جريدة حضرموت في جاوة، كما أنه يوجد في الهند مجلة عربية اسمها الضياء للأستاذ مسعود الندوي.

أما في المهجر، فإن للعرب نحواً من ٣٠ جريدة ومجلة: منها ما هو في أمريكة الشمالية وما هو في أمريكة الجنوبية، وفي المهاجر العربية هناك من الكتّاب والشعراء والأدباء والأطباء والفلاسفة نفر تفخر بهم أوطانهم، وهم جزء متمم للعالم العربي الأدبي لا يتم إلا بهم، وإني أشبه الجاليات العربية في وسط هاتيك الأمم الأجنبية التي تحصى بمئات الملايين بجزائر عربية صغيرة في أوقيانوس من العجمة لا نهاية له، وقد احتفظت مع ذلك هذه الجزائر الصغيرة بلغتها العربية وآدابها وأذواقها ومنازعها ومشاربها، وهذا لعمري برهان الأصالة والنبالة وعلو الهمة، فإن الذي يخجل بوطنه وقومه ليس بإنسان، وفي نيويورك شارع كبير خاص بالعرب تجد فيه على أبواب المخازن

العناوين العربية فوق الإنكليزية، وتنظر المطاعم العربية التي تطهو من المآكل الشرقية المتنوعة ما يكون قد درس بتمامه في البلاد العربية الأصيلة.

وإنك لتسمع الموسيقى ثمة العربية كيفما توجهت، سواء من المغنين أو من الآلات الحاكية، وإذا نظرت إلى النوافذ وجدت فيها الأصص من الفخار فيها الرياحين وأكثرها من الحبق الذي يقال له الريحان في دمشق وفي لبنان الحبق، ويظهر أن العرب يأخذون هذه الريحانة أينما ذهبوا في الأرض، فإني قد وجدتها بكثرة في إسبانية وهي حافظة اسمها العربي، فيقول لها الإسبانيول «هبقة» أي حبقة. ومن غرائب ما سمعته عن اعتصام السوريين بعاداتهم القومية وهم في المهجر أن كثيرين منهم يسكنون في حارات على حدة، وربما بنوا قرى منفردة لأنفسهم، وذلك ليكونوا أحراراً في ممارسة عاداتهم التي كانت لهم في بلادهم الأصلية، فإذا حصلت أعراس عندهم حسبتها واقعة في نفس سورية بما فيها من الأغاريد والأناشيد والزغاريد وما يقال له في لبنان «التراويد»، وقد حضرت في نيويورك عرس فوزي بك البريدي من زحلة، وقد اجتمع فيه أبناء العرب فخلت نفسي في زحلة أو في أية بلدة من لبنان. وكذلك قيل لي إنهم في الأماكن التي يسكن فيها السوريون على حدة يمارسون عاداتهم الأصيلة بالمآتم فتندب النساء من جهة حول الميت، ويندب الرجال من جهة أخرى، وهم يذهبون ويجيئون وبأيديهم المناديل يهزونها في الهواء، وهي ما كان العرب يقولون له المآلي، واحدتها مئلاة، إلا أن بقاء هذه الحالة عند السوريين المهاجرين لا يعدو العصر الحاضر، لأن أعقابهم مع الأسف ذائبون، إلا ما ندر، في الجنسية الأمريكية، وقلما رأينا من ذراريهم المولودين في أمريكة من يعرف اللغة العربية، لا سيما الذين أمهاتهم من هناك، وقد عالج بعضهم هذه الحالة وحاولوا استبقاء اللغة العربية بين المولودين في أمريكة من أبنائهم، وفتحا مكاتب وكتاتيب علمت بوجود اثنين منها في ديترويت مشيغن، وحدثوني عن غيرها، ولكن هذا العوز لا ينسد، مع الأسف، ببضعة كتاتيب، فالسوريون الذين في أمريكة الشمالية يزيدون على ٢٠٠ ألف نسمة، وهم في الأمريكيتين جميعاً أكثر من نصف مليون.

وقد قيل لي إن أعلى المهاجرين العرب هماً من جهة الاحتفاظ بلغتهم هم مهاجرو العرب في البرازيل الذين عندهم مجلات راقية وجرائد مفيدة كما يوجد ذلك في نيويورك، ولم يتقصروا في البرازيل على بعض الكتاتيب لاستبقاء عروبة أبنائهم، بل أسسوا هناك، لهذا الغرض، مدارس عالية يدرس الطلبة فيها العربية الفصحى إلى جانب اللغة البرتغالية التي يتكلم بها أهل البرازيل. أما إذا بقيت أبواب المهاجرة مسدودة على العرب في أمريكة الشمالية، فلا يمضي عليهم هناك أكثر من نصف قرن حتى ينقرض منها، مع الأسف، كل شيء أصله عربي، ويصير وجود العرب في تلك القارة خبراً من الأخبار التاريخية.

الصحافة العربية في شمالي أفريقية

ولنعد إلى حديث الصحافة العربية الذي كنا في صدده فنقول: إن شمالي أفريقية قد نهض في العصر الحاضر نهضة أكيدة، وكثرت فيه الجرائد العربية والمطابع وسائر أدوات النشر التي تعول عليها كل أمة ناهضة، ولم يكن في بادئ الأمر بغير تونس جرائد عربية مغربية، وقد تقدم ذكرنا لجريدة الرائد التونسي التي كانت تصدر فيما أذكر من قبل احتلال فرنسة لتونس، أي منذ ستين سنة. وبعد ذلك صدرت في تونس جرائد أخرى، وفي يومنا هذا تصدر في تونس عدة جرائد ومجلات راقية كالزهرة والنهضة والصواب والمجلة الزيتونية وغيرها. وأما الجزائر فقد كانت تصدر فيها منذ خمسين سنة جريدة عربية واحدة اسمها المبشر، وأظنها كانت الجريدة الرسمية للحكومة. إلا أن الأهالي منذ بضع عشرة سنة نشروا جرائد متعددة في مدينة الجزائر وفي قسنطينة، أتذكر منها «البلاغ» و«وادي تراب»، وأما اليوم فمن أشهرها جريدة البصائر ومجلة الشهاب، ولم يقتصر إخواننا التوانسة والجزائريون على نشر أفكارهم

في الصحف العربية التي أصدروها، بل لأجل إمكان تفاهمهم مع الفرنسيس المحتلين لبلادهم وللمطالبة بحقوقهم، عمدوا إلى نشر جرائد وطنية غربية إسلامية باللغة الفرنسية، وذلك على نسق مجلتنا العربية المنهج الإفرنسية الملهج «لاناسيون آراب»[٩]. ومثل ذلك وقع في المغرب الأقصى، الذي كانت السلطة مانعة فيه الأهالي الوطنيين من نشر الجرائد بتاتاً، خلافاً للأجانب، فقد كان ولا يزال لم يؤذن لهم في ذلك، بل كان محظوراً إدخال الجرائد العربية الصادرة في البلاد الأخرى إلى المغرب، وربما عوقب من وجد قارئاً لجريدة كهذه. إلا أن الأهالي لم يزالوا يعترضون على السلطة من أجل هذا الضغط الشديد على حرية القراءة في بلادهم حتى سمحت من سنوات لبعض الأدباء بإصدار مجلة علمية في الرباط اسمها المغرب، أذنت لها في الظهور على شرط أن تكون موالية للحكومة، فاضطر الحزب الوطني في المغرب إلى إصدار مجلة إفرنسية في نفس باريز باسم المغرب Magreb جعلوا إدارتها بيد ضيف سورية الحالي روبير جان لونغة[١٠]، الذي جاهد هو وأبوه كثيراً في النضال عن المسلمين الذين تحت حكم فرنسا وفي منحهم جميع الحريات التي لهم الحق فيها، فلما ظهرت مجلة مغرب، وأقبل شبان ذلك القطر العزيز ينشرون فيها باللغة الإفرنسية من المقالات القيمة والآراء السديدة ما أحدث تأثيراً عظيماً في نفس باريس، انتقمت السلطة من تلك المجلة بمنعها من دخول المغرب نفسه، فأصبحت في المقيم المقعد مع الوطنيين الذين كانت ترأسهم عصبة العمل القومي، ومنذ سنتين تمكن السيد محمد بن الحسن الوزاني، من زعماء النهضة الوطنية في المغرب، من إصدار جريدة في فاس باللغة الفرنسية سماها عمل الشعب[١١] وجعل مديرها إفرنسياً حتى لا تتمكن السلطة من تعطيلها. فلما ظهرت هذه الجريدة وأخذت تناضل عن حقوق الأهلين وتناقش بشدة الصحف الفرنسية الصادرة هناك، أمرت السلطة بتعطيل هذه الجريدة خلافاً للقانون، فبقي أهل المغرب يئنون هذا الضغط إلى أن تولت فرنسة، والحمد لله، الوزارة الشعبية في السنة الماضية، فراجعتها عصبة العمل القومي في موضوع حرية الاجتماع والكتابة. وما زالت المراجعات مستمرة بإصرار إلى أن أذنت السلطة لعصبة العمل القومي بإصدار جريدتين إحداهما بالعربية اسمها الأطلس، يتولى تحريرها السيد محمد اليزيدي، وأخرى بالإفرنسية اسمها العمل الشعبي[١٢] يحررها السيدان أحمد بلافريج وعمر عبد الجليل من زعماء الحركة الوطنية المغربية. وصدرت أيضاً جريدة عمل الشعب للسيد محمد بن الحسن الوزاني، وجريدة أخرى بالعربية يقال لها الوداد. كما أنه صدرت في تطوان من المنطقة التي يحتلها الإسبانيول جريدة الحياة للسيد عبد الخالق الطوريس ومجلة السلاح للسيد محمد داوود. وأما في طرابلس الغرب فلم يكن أيام الدولة العثمانية غير جريدة الولاية الرسمية، وفي الوقت الحاضر توجد جريدة للحكومة في طرابلس وأخرى في بنغازي، ولكن الطرابلسيين يقرؤون الجرائد العربية التي ترد إليهم من الشرق والغرب بلذة زائدة، ولا عجب، فإن علاقتهم من جهة الشرق مع مصر والشام ومن جهة الغرب مع تونس هي علاقات أقطار شقيقة. وفي زنجبار من شرقي إفريقية مطبعة سلطانية من قديم الزمن، اطلعنا على كتب مطبوعة فيها، ومؤخراً وصلت إلينا جريدة عربية صادرة في جزيرة زنجبار هذه.

فهذه هي لمحة دالة عن الصحافة العربية في الخمسين من السنين الأخيرة لا نزعم فيها الإحاطة وإنما نجتزئ بالإشارة التي تعطي القارئ صورة صحيحة عن هذا البحث. وبالجملة، فالصحافة العربية كانت من أعظم عوامل نهضة العرب ولا تزال تتقدم إلى الأمام.

المدارس في العالم العربي

إن الجرائد ليست وحدها هي المقياس الكافي لأجل إعطاء صورة صحيحة عن درجة الرقي، بل المقياس الأكبر هو المدارس، فمدينة بيروت مثلاً وعدد سكانها نحو من ٢٠٠ ألف نسمة فيها من المدارس والجامعات ما لو قرنته بجامعات أوربة ومدارسها لم تكن قاصرة عنها، وربما كانت زائدة عليها إذا

روعيت نسبة عدد السكان. وقد كنت منذ ٢٥ سنة في مدينة نابلس التي لم يكن أهلها يزيدون على ٢٥ ألف نسمة، فبحثت عن عدد المتعلمين في هذه البلدة فكانوا ٢٠٠٠ من الأحداث في المكاتب الأميرية، وأحصينا عدد طلاب المدارس العالية في الآستانة، فبلغوا مائة شاب. فإذا نظرنا إلى عدد أهالي نابلس، وجدنا عدد طلاب العلم من أهلها لا يقل عما يجب أن يكون في أية بلاد راقية. وليس هذا المثال وحيداً في بابه، بل له أمثلة كثيرة في سورية وإن كنت لا أزال أتأسف من بقاء الأمية في البلاد إلى هذا الوقت أكثر مما كنت أظن، وذلك بغلبة البوادي والقرى المفتقرة إلى التعليم، ولم يكن هذا كله من تقصير الحكومة وفقد إرادة العمل، وإنما للميزانية المالية العمومية دخل في نزول درجة التعليم عما يجب أن تكون، ومن الغريب أن الأمية في مصر لا تزال أكثر منها في سورية، بالرغم من أن بين القطرين بوناً شاسعاً في درجة الثروة. أما تقدم التعليم في سائر البلاد العربية، فأكثر ما برز منه للعيان بمدة قصيرة هو في المملكة العراقية، لا سيما بعد أن حصلت على استقلالها. فإنه في وقت قصير أنشئت في العراق عدة مدارس عالية كدار المعلمين في بغداد والموصل ومدرسة الطب والثانوية المركزية وعدة مدارس ثانوية متوسطة، وعدد لا يحصى من المدارس الابتدائية، وفي العراق المدارس المسماة (رياض الأطفال)كثيرة، وهي أرقى من أمثالها في سورية، والفضل يرجع في إتقان هذه الرياض إلى المربي العربي الكبير الأستاذ ساطع الحصري. ثم بلغني أن الكتبية من القاهرة وغيرها يصدّرون كل سنة مقادير جسيمة من الكتب المدرسية إلى العراق وأن هذا يزداد عاماً فعاماً.

أما في سورية، فجامعتها العلمية تتألف من كلية الطب وكلية الحقوق والمدرسة التجهيزية الكبرى للبنين، ومن فروعها دار المعلمين الابتدائية والعالية، ومدرسة تجهيزية أخرى للبنات وفيها دار للمعلمات أيضاً ومدارس ابتدائية كثيرة. وفي حلب مدرسة تجهيزية ومثلها في دير الزور ومثلها في حماة وأخرى في حمص. ولو كانت الميزانية المالية كافية، لقطعت سورية في أقصر وقت أبعد مرحلة في طريق التعليم، وهذا ما نأمل الوصول إليه في غير بعيد من الزمن، ولا سيما بعد أن نالت البلاد استقلالها، فإنه لا يرجى نهضة علمية إلا بنهضة سياسية، فهاتان توأمان دائماً. وقد بلغني من وزير المعارف الدكتور الكيالي[١٣] أنه لما ضاقت مكاتب الحكومة في السنة عن استيعاب جميع الأولاد الذين يريد أهلوهم إدخالهم فيها، أوصى الوزير مديري المدارس الابتدائية بتسجيل جميع من يريد الدخول فيها، كما أوصى مديري الكتاتيب الأهلية الحرة بأن يقبلوا كل من يأتيهم على أن تؤدي إليهم الحكومة النفقات اللازمة، فيقظة الأمة، ولا سيما بعد استقلالها الحديث، غير محتاجة إلى استدلال.

المجمع العلمي في دمشق ومصر

ولا يجوز لنا أن ننسى ذكر مجمعنا العلمي هذا الذي كان أول مجمع على نسق أكاديميات أوربة في الأقطار الشرقية. فإنه يضم نيفاً ومائة عالم شرقي ومستشرق كلهم من ذوي الشهرة الطائرة، سواء في الغرب أو في الشرق. وللمجمع مجلة علمية من أرقى ما صدر من المجلات في العربية وأدقها بحثاً وأحسنها أسلوباً وأجمعها للنوادر وأحفلها بالفوائد، ولا يستغني متخصص في العربية إذا أراد جد الاطلاع عليها عن اقتناء مجموعة هذه المجلة منذ صدورها. وقد سبقت سورية مصر في تأسيس هذا المجمع، ولكن مصر عادت فسدت هذا العوز بتأسيس مجمعها الحالي، فكلا المجمعين الشقيقين يخدم هذه اللغة الشريفة وثقافتها بكل ما أوتي من قوة ووسائل. ولنا الأمل بأن يسير المجمعان معاً إلى الأمام خطوات واسعة، وأن حكومتي القطرين تشد أزرهما بالمال إلى الحد الذي يمكنهما من القيام بخدمات جلى للعربية والعروبة، كما هو الشأن في أكاديميات الممالك الأوربية، فإن أمام العرب مهمات عظيمة في إثارة دفائن عقولهم وكشف دارس مدنيتهم والتنقيب عن دقائق تاريخهم لا يقوم

بها إلا هذه المجامع العلمية التي هي أيضاً لا تقوم إلا بتوفير أقساطها من الميزانية المالية. ولست متعرضاً الآن إلى الكلام عما قام به المجمعان الشامي والمصري من الخدمة اللغوية بإيجاد الألفاظ التي تقتضيها حاجة العصر، وإحياء ما وجد منها في لغتنا بتطبيقه على المعاني المناسبة له، فإن من شاء أن يعرف طائلاً من هذا الأمر يقدر أن يراجع مجلات هذين المجمعين.

وإنا نكون غفلنا عن الحق وأهملناه جانباً إذا كنا لا نقول إنه في القرون الأخيرة، لولا بقاء الأزهر والأموي والزيتونة والقرويين لم يكن بقي أثر من آثار اللغة العربية، فضلاً عن الشريعة الإسلامية، فهذه المساجد الأربعة هي التي في الدرجة الأولى قد وقت هذه اللغة من الدثور، وهذه الشريعة من البوار، وقد كانت الفوضى في القرون الأخيرة المذكورة قد نسفت عمران هذه البلدان إلا بقايا تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد، وتسلط على هذه الأقطار ولاة أتوا على الحرث والنسل، وهدموا كل شيء وطمسوا كل رسم، ومع هذا فقد بقيت هذه المساجد الأربعة بنوع خاص مع مساجد أخرى كانت تجري مجراها تقيم العربية على أركان، وتصد غارات الجهل عليها وعلى الشريعة بقدر الإمكان، فكيف تثبت هذه الشريعة وهذه العربية في وسط هذا الزوال؟ وكيف بقيتا في بهرة هذا الفناء مدة تزيد على أربعة أو خمسة قرون تعاور العالم الإسلامي فيها الانهيار من كل جانب، إن هذا لعجب عجاب.

ولا شك أن ثبات الشريعة واللغة في وجه هذه الصدمات السياسية التي تدكدك الجبال هو الدليل الكافي على متانة أصولها ورسوخ قواعدهما وغزارة القوة الحيوية التي فيهما. وفي مصر، عدا الأزهر، معاهد كثيرة للعلم، مثل الجامعة المصرية ومدرسة القضاء الشرعي ومدارس الحقوق والهندسة والزراعة مما لا يتيسر لي استقصاؤه الآن، وإنما أشير إلى نتائجه الباهرة. فإنه لا يكابر مكابر في أن الحركة السياسية الأخيرة التي جرت في مصر في الشتاء الماضي وانتهت باستقلالها، بالرغم من معارضات الإنكليز تحت مختلف العلل، إنما كانت ثمرة هذه المدارس، لأن الذين تولوا هذا الأمر هم العشرة آلاف طالب الذين ثاروا في القاهرة ثورة الرجل الواحد وتنجزوا الاستقلال التام لوطنهم تنجز المستميت، باذلين من دونه دماءهم بذل السخي لماله.

أثر الزيتونة والقرويين والأموي

وكما قام الأزهر بالواجب الذي عليه في مصر، وكان أشبه بالصخرة العالية التي كانت تتكسر عليها أمواج الجهل والفوضى، كذلك كان جامع الزيتونة في تونس وجامع القرويين في فاس والجامع الأموي في دمشق. ومنها ومن المساجد الأخرى خرج العلماء الأعلام والمصابيح الذين أناروا الإسلام في دياجي ذلك الظلام، ومن هؤلاء أيضاً خرج أولئك العلماء الوطنيون الذين أرادوا إدخال العلوم العصرية في البلاد والتحقق بمعارف الأوربيين حتى لا يبقى الشرق مقصراً عن الغرب، فكانت الجامعات والمدارس العصرية الكثيرة وكان إرسال البعثات العلمية إلى أوربة من أيام محمد علي إلى اليوم.

النهضة العلمية والدعوة الوهابية

ولا يظن ظان أن الحركة التعليمية في جزيرة العرب قد بقيت كما كانت عليه قبل. فأما في نجد والحجاز فلا يخفى أن الدعوة الوهابية توجب حمل جميع الناس على التعليم بدون استثناء، وهو عندهم بمقام الجهاد. فترى المعلمين والفقهاء يجوبون الحواضر والبوادي ويفتحون الكتاتيب للأحداث، وربما شرقت قبائل من العرب وغربت والمعلمون معها حتى لا ينقطع التعليم بالرحيل، فالأمية في البلدان الخاضعة لسلطان ابن سعود ستكون نادرة، ولكن يعترض بعضهم قائلاً:

إن هذا التعليم النجدي لا يساعد الرقي المدني، بل هو من النمط القديم الجامد الذي ليس فيه كبير جداء

لأهل هذا العصر، وهذا القول مردود من وجوه؛ أولاً أن النجديين يلتزمون تعميم القراءة والكتابة في البدو والحضر، فزوال الأمية هو بنفسه درجة عالية من العلم، ثم إنهم يحفظون أحداث القرآن الكريم ويفسرونه لهم بعد رشدهم، وأي كتاب حث على العلم والتعليم والسير والنظر أكثر من القرآن، وأي كتاب قدس العلم والعلماء ونوه بالحكمة والحكماء أكثر من القرآن.

الإصلاح والعمران في المملكة السعودية

ثم إن منزع النجديين في الدين منزع إصلاح وترقية وتنقية، ومشربه بعيد بالمرة عن الخرافات، فهو مشرب إصلاحي مستحب جداً في العصر الحاضر. وإذا سألت الأوربيين أنفسهم قالوا لك: إن مثل هذا المشرب هو الذي فك قيود الأفكار وحل عقال العقول في أوربة. وكان فاتحة عهد الارتقاء، وكثيراً ما أطلق الأوربيون على الوهابيين لقب (بروتستان الإسلام)، ثم إن هذا الملك عبد العزيز بن سعود إمام الوهابيين القائم بتنفيذ مبادئهم، لا يقف عن قبول أي علم نافع أو اختراع عصري مفيد؛ فهو يجهز مملكته بجميع طرق العمران الحديثة، وعنده التلغراف السلكي واللاسلكي في جميع بلاده، وعنده التليفون والراديو، وعنده السيارات الكهربائية تسير في طول البلاد وعرضها حتى صارت تلك الأرض الشاسعة تطوى طي السجل للكتاب. ومن أعمال ابن سعود اعتناؤه بالصحة العمومية وتعويله فيها على الوسائل العصرية الحديثة، وقد بدأ استخدام الطيارات في الجيش، ولو كانت ميزانيته المالية تأذن له في الإنفاق كما يشاء لما سبقه في هذا الميدان سابق، ولكانت الأدوات العصرية في جيشه لا تقل عن مثلها في أي جيش أوربي، ولكن المال قوام الأعمال، ثم إذا كان المراد من العلم والتعليم هو إيجاد الأمنة في السوابل، فلا يكون في هذا المعنى أرقى من مملكة ابن سعود، لأن الأمن العام ضارب أطنابه في بلاده كلها، وواصل إلى الدرجة التي يتحدث عنها المؤرخون في الكتب بعد أن كانت تلك الصحارى أشبه بمسبعة تزأر فيها الضواري من كل فج. وبالاختصار، فالوهابيون يقبلون كل إصلاح ما لم يصادم الدين، والعلم والدين لا يتصادمان في الحقيقة إلا عند من لم يحسن فهم كل منهما.

النهضة العلمية في اليمن

أما اليمن فإنه يضارع مملكة ابن السعود في أمرين: عموم التعليم والأمن الشامل، فقد بلغني أنه لا يكاد يوجد في اليمن قرية تخلو من فقيه يعلم الأحداث القراءة والكتابة، وأنه لا توجد مدينة ولا قصبة في اليمن إلا فيها حلقات تدريس للعلوم والشرعية. فالأمية في اليمن نادرة، نعم لا يوجد هناك من يعتني بالعلوم العصرية إلا نادراً، وهي علة قد تزاح قريباً، لأن العلوم الأدبية لا بد أن تثير حركة في الأفكار وتجعل نهضة في النفوس، وهذه من شأنها أن تهتف بنشدان العلوم الطبيعية، وذلك كما جرى في مصر والشام وغيرهما. هذا وإمام اليمن يحيى بن محمد بن حميد الدين هو بنفسه عالم فاضل متبحر سيال القلم لا يغرب عن باله شيء مما يجب لترقية بلاده، ولذلك نراه مهتماً بالمدرسة العسكرية التي في صنعاء، وعنده معمل سلاح صغير شاهدته بعيني أنا وزميلاي هاشم بك الأتاسي رئيس الجمهورية السورية والحاج أمين الحسيني مفتي القدس الشريف ورئيس المجلس الإسلامي الأعلى، وعلمنا أن هذا المعمل يقدر أن يعمل البنادق وعلف البنادق كما يصنعونها في أوربة. ورأينا مصنوعات هذا المعمل عياناً، ولنا الأمل بأن تتسع دائرة هذا المعمل، وأن يتأسس في البلدان العربية معامل أسلحة كثيرة تكون وافية بحاجات أهلها، ولا ننسى أن العراق والشام والمملكة السعودية في مقدمة الأقطار العربية التي تحتاج إلى مثل هذه المعامل، لأن على العرب واجباً لا يجوز أن يغفلوا عنه طرفة عين، وهو أن لا يكونوا عيالاً على أوربة في التسلح، فإنه إن أمكنهم ذلك في زمن الحرب، استطاعوا أن يدفعوا

الأخطار عن بلادهم وخير للأرض أن تستغني بمائها عن مياه غيرها التي يجوز أن تنقطع عنها.

الشعر والشعراء

أما اللغة العربية من حيث هي، فقد طارت في هذه الخمسين سنة الأخيرة بجناحين وصارت إلى جلالها الماضي وعنجهيتها القديمة، فكثر في السنين الأخيرة سواد الكتاب والشعراء حتى صاروا يحصون بالمئات إن لم يكن بالألوف، ونبغ منهم فحول يقدر الإنسان أن يلزهم في صفوف المنشئين والشعراء من أهل القرون الأولى للإسلام عندما كانت اللغة في إبان سورتها فلا تنظر في جريدة إلا تجد فيها من النظم الفائق والترسل الرائق لشبان لم تسمع في عمرك بأسمائهم، هذا عدا المفلقين والعباقر الذين سارت بذكرهم الركبان وحفظ الرواة من شعرهم كما يحفظون شعر المتنبي وأبي تمام، ولم يكن منذ خمسين سنة بمصر والشام والعراق والمغرب معشار العدد الذي نجده في يوم الناس هذا من هذه الطبقة الراقية في الأدب منذ خمسين سنة أو ستين سنة فما قبل. وكان إذا نبغ شاعر أو بزغ كاتب، ضرب به المثل لتفرده وخلو الجو من حوله، والحال أنه لو نشرته اليوم من قبره، وعرضته في الجمع، لوجدت أمثاله يعدون بالعشرات، وإن كانت لا تزال له طلاوة، فهذه الطلاوة لا ترتفع به إلى صفوف العبقريين، وإنما تجعله في صف المجيدين، وقد كنا في سورية لا نعرف شاعراً أحسن من ناصيف اليازجي اللبناني، الذي نبغ في بيروت وصارت له تلك الشهرة الطائرة باستحقاق، وهو لو وجد في زماننا هذا لما كان إلا واحداً من جماعة، وكان في بيروت من الشعراء المجيدين عمر الأنسي البيروتي يقرأ الإنسان شعره بلذة. وكان قبل الأنسي واليازجي أمين الجندي وبطرس كرامة، كلاهما من حمص ولهما قصائد كسبا بها شهرة لا تزال لهما إلى اليوم، ولو أنهما عاشا في هذا العصر لم تكن لهما هذه الشهرة بالرغم من إجادتهما، وعلو طبقتهما، وقد سأل الأمير بشير الشهابي أمير لبنان في وقته الشيخ أمين الجندي عن المعلم بطرس كرامة قائلاً له: ما نسبة المعلم بطرس إليك في الشعر؟ فأجابه: نسبة الثعلب إلى الأسد. ولم يكن هذا الجواب صحيحاً لأن لبطرس كرامة من الشعر لا سيما الغزل والنسيب ما لا يقل رونقاً عن شعر الجندي. وكان في بغداد ثلاثة شعراء أو أربعة اشتهرت أسماؤهم في بلادنا مثل عبد الباقي العمري وصالح التميمي وعبد الحميد الموصلي وعبد الغفار الأخرس. وكان أكثرهم شهرة عبد الباقي العمري وعبد الحميد الموصلي هنا بسبب مراسلاتهما مع ناصيف اليازجي. كما أن شهرة صالح التميمي كانت بسبب المناقشة التي وقعت بينه وبين بطرس كرامة، وهذه الطبقة، وإن كانت تعد من الطبقة العالية في الأدب، فإن الذين جاءوا بعدها ردوها إلى الوراء، فبعد أن كانت من المجلين صارت من المصلين، اللهم إلا إذا حسبنا الشاعر الأرزي الذي لا يلز هؤلاء في قوته، ومن قبله ابن معتوق الذي كان يضارع الشعراء الأولين. وأما في مصر فما بدأ الشعر ينهض إلا بنبوغ محمود صفوت وبعده محمود سامي وهو صاحب النهضة الشعرية الكبرى. وقد أجمع مؤرخو الأدب على أنه مجدد الشعر العربي في هذا العصر، وأنه الذي أعاد إليه ديباجته الأولى التي كانت القرون الأخيرة لا تعرف منها شيئاً، وما كان شوقي وحافظ وغيرهما من شعراء مصر إلا مبعوثين في عالم الأدب بأنفاس محمود سامي العالية، واليوم لا يكاد يحصى عدد المجيدين من شعراء مصر وأغرب منه نبوغ شعراء في السودان لا يقل شعرهم في الإجادة عن شعراء الأقطار العربية الأخرى. وقد نبغ في تونس في القرن الماضي محمد قباد وهو صاحب تشطير (أفاطم لو شهدت ببطن خبت) الذي دخل فيه مدخلاً لا يفترق عن الأصل، والذي له قصائد أخرى جياد. وجاء بعده شعراء في تونس لم أعلم منهم أحداً بلغ مداه. وقد هبت ريح الأدب في هذا العصر في أرجاء الجزائر والمغرب الأقصى، وظهر شعراء ومترسلون يمكن أن يضعهم القارئ

في صعيد واحد مع شعراء الشرق. ومهما قيل في ترقي الشعراء في هذا العصر الأخير، فأعظم منه كان ترقي الكتابة التي لم تتقدم في فصاحة الألفاظ وتنقيح الجمل فقط، بل علت ببلاغتها وحسن أسلوبها وتشبعها بالمعاني الكثيرة التي أوجدتها الحركة العلمية الحديثة فأديل من الصناعة اللفظية والسجع الرنان بالمسحة العلمية والإنشاء المرسل الملآن، وهذا النوع من الكتابة هو أصعب أنواعها لمن أراد أن يسمى كاتباً، ولا نزاع في أن ترقي كل من فني الشعر والكتابة في الأدب العربي قد كان وليد النهضة العلمية العامة التي حملت المتأدبين على مراجعة أحسن ما كتب العرب وخلفوه في زوايا المكاتب فسمت الهمم بسبب هذه النهضة العلمية إلى طبع الكتب التي لا تزال مجهولة، أو مما ينحصر اقتناؤه في بيوت الأمراء والكبراء فصارت هذه الكتب من مثل ترسل ابن المقفع والجاحظ وأمثالها مشاعاً بين جميع عشاق الأدب، وكانوا كلما قرأوا كتب الأوربيين شعروا بحاجة إلى مادة أغزر من اللغة العربية وأساليب أطلى وفنون أبدع ومجال أوسع، فكأن اللغات الأجنبية هي نفسها قد كانت الحافز الأعظم على إتقان العرب المحدثين للغتهم وارتوائهم من معينها، ولا عجب في ذلك، فالعلم يزيد بعضه بعضاً سنّة الله في خلقه.

الفقه الإسلامي

هذا ما كان من جهة الأدب العربي، وأما من جهة الفقه الإسلامي فلا نقدر أن نقول إنه تقدم إلى الأمام، بل رجع في الحقيقة إلى الوراء، وذلك باستغناء الناس عنه بعلم الحقوق منذ ترجمت الدولة العثمانية هذا العلم عن قوانين أوربة إلى التركية والعربية. ومن عادة الناس أن يكون أكثر انشغالهم بما ينفعهم في دنياهم، وليس كل العلم طراز مجالس. نحن أولاء قد أدركنا في أواخر القرن الماضي طبقة عالية من علماء العلوم الشرعية في دمشق مثل الشيخ محمود الحمزاوي والشيخ سليم العطار والشيخ بكري العطار والشيخ سعيد الأسطواني والشيخ الطنطاوي والشيخ علاء الدين عابدين والشيخ محمد البيطار وأخيه الشيخ عبد الرزاق البيطار والشيخ طاهر الجزائري والشيخ عبد الغني الميداني والشيخ محمد الخاني والشيخ جمال الدين القاسمي وغيرهم. وكان الناس يستفتونهم في النوازل ويعولون على آرائهم في الدين والدنيا، فلما انتشرت العلوم العصرية، ومنها القوانين الأوربية المترجمة التي عملت الدولة بها، صار إذا مات واحد من هؤلاء الفقهاء لا يخلفه غيره، وما زال الأمر كذلك إلى أن كادت هذه الطبقة تنقرض بالمرة. وكذلك كان في بيروت الشيخ محي الدين اليافي والشيخ يوسف الأسير والشيخ إبراهيم الأحدب، وفي طرابلس الشيخ حسين الجسر والشيخ محمود نشابة، فمات كل هؤلاء ولم يخلفهم أحد، وصار النبوغ للمحامين الذي تخرجوا في المدارس الأوربية أو في مكاتب الدولة العثمانية. والمحامون بمصر أكثر منهم بالشام لما في مصر من استبحار العمران.

إلا أنه نظراً لوجود الأزهر ومدرسة القضاء الشرعي في مصر، بقي حملة العلوم الشرعية فيها أكثر منهم في سورية، وكان الواجب على هذه الأمة في كل قطر أن لا تهمل هذا العلم الذي هو من مفاخر الثقافة العربية ومن محاسن تاريخها والذي لا يستغني عنه المسلمون في المعاملات الدنيوية، فضلاً عن المسائل الاعتقادية.

الطب والأطباء والصيدلة

وأما الطب فهو من العلوم التي يقوم عليها المشارقة أكثر من غيرهم ويوفقون فيها. ومن الأطباء الشرقيين من يقيمون الآن في أوربة ويشتهرون بالنبوغ بين أهلها. وقد كانت الدولة العثمانية من الدول الراقية في علم الطب حتى يقال إنها في الدرجة الخامسة بالنسبة إلى الدول الأخرى، وقد نبغ فيها عدد كبير من الأطباء الجراحين يعدون في الطبقة العليا بالنسبة إلى

أطباء أوربة وجراحيها أنفسهم، منهم أتراك ومنهم عرب ومنهم أروام ومنهم أرمن. ولا نقدر أن نقول إن سورية متأخرة في حلبة الطب هذه عن غيرها، بل إني أتذكر أنه لما نشبت الحرب العامة، واحتاجت الدولة إلى أطباء لجيشها ساقت إلى الجيش ٢٠٠ طبيب ذي شهادة من جبل لبنان وحده وبقي عدد كبير منهم في البلاد. واليوم قد ازداد هذا العدد على ما كان عليه قبل، وبلغني أن في دمشق وحدها اليوم (١٥٠) طبيبًا، وإنا نرى خريجي مدارس الطب من السوريين يتعاطون صنعتهم هذه في مصر والعراق والسودان والحجاز وغيرها. وما يقال في الطب يقال في الصيدلة التي لها ممثلون كثيرون من أبناء سورية. وكذلك بدأ كثير من الشبان يدرسون في أوربة علم الجراثيم (البكتريولوجية).

منافسة سورية للبلاد العربية

وما من علم يجدّ في أوربة إلا أقبل عليه الشرقيون كما أقبل الغربيون وأخذوا منه بنصيب. فالمباراة إذاً جارية بكل ما يمكن من الهمة. على أن سورية في علم الطب وتوابعه هي ذات المركز الأول في البلدان العربية، وذلك لسبقها غيرها إلى ورود حياض العلوم الكونية، فلا مصر ولا العراق ولا جزيرة العرب ولا إيران ولا المغرب تضارع سورية في هذا الموضوع. ولكن نحن على ثقة أن جميع البلاد العربية من الآن إلى ثلاثين وأربعين سنة تصير متساوية بعضها إلى بعض في درجة الرقي العلمي.

ومن العلوم التي يمتاز بها العرب، ولا سيما السوريين منهم، العلوم العددية. وقد نبغ الكثيرون ممن لا نقدر على إحصاء أسمائهم، نذكر منهم على سبيل التمثيل الشيخ محمد الطيبي في دمشق والمعلم بطرس البستاني والمعلم أسعد الشدودي في بيروت وغيرهم.

ولما كان السوريون من أقوى أمم الأرض على التجارة، كان علم الحساب من العلوم التي يتخصصون بها بطبيعة الحال. وكذلك في مصر لا ينكر ترقي العلوم الرياضية التي مصر من مراكز ازدهارها، بل نقدر أن نقول إن المهندسين فيها أكثر منهم عدداً في سورية، نظراً لأن الزراعة في وادي النيل أرقى بكثير منها في سورية.

بقي علينا أن ننظر كيف يكون اتجاه الأمة العربية في المستقبل من جهة الثقافة! أتأخذ بالثقافة الغربية ولوازمها ومتمماتها إلى النهاية، أم تبقى معتصمة بثقافتها الشرقية الأصلية لا تبغي بها بدلاً ولا عنها حولاً أم تأخذ من الثقافتين معاً وتجعل من ذلك ثقافة خاصة لا شرقية ولا غربية! هذا سؤال يرد كثيراً من خواطر الباحثين وكل منهم يذهب في الجواب مذهباً. وأظن أن ثقافة العرب المستقبلة ستكون عصرية آخذة من التجدد بأوفى نصيب، لكن مع الاحتفاظ التام بالطابع العربي، وهذه أشبه بما سبق للثقافة العربية في زمن بني العباس وفي زمن بني أمية بالأندلس حينما نقل العرب حكمة اليونان إلى لغتهم واطلعوا على علوم فارس والهند فجعلوا من هذه الثقافات الثلاث ومن الثقافة العربية الأصلية ثقافة جديدة عالية كانت أرقى ثقافة في القرون الوسطى، لكنها كانت زاهرة بطابعها العربي الذي لم يكن يفارقها بحال من الأحوال، وهكذا ستكون ثقافة العرب بعد اليوم غير جامدة على القديم الذي ثبت للعرب المحدثين وجوب التعديل فيه والإضافة إليه، ولن تكون منسلخة من القديم جاهدة في التبرؤ منه على النحو الذي نحاه الأتراك الكماليون الغالبون على تركية اليوم. ولكنها تكون ثقافة جامعة بين القديم والجديد، مختارة من كل شيء أحسنه مع بقاء الصبغة العربية التامة غير المفارقة للعرب، وذلك على النحو الذي نحاه اليابانيون الذين اقتبسوا جميع علوم الأوربيين ولم يغب عنهم منها شيء ولا فاتهم من صناعات أوربة دقيق ولا جليل، ولبثوا مع ذلك يابانيين أصلاء في لغتهم وأدبهم وطربهم وطعامهم وشرابهم وجميع مناحي حياتهم، وحسب العرب قدوة للاقتداء ومثالاً للاحتذاء هذه الأمة اليابانية العظيمة التي لا يوجد أشد منها رجوعاً إلى قديم ولا آخذاً منها بحديث.

والآمال معقودة بأنه ستكون في الشرق الأدنى نهضة عربية علمية تضاهي النهضة العلمية التي رأيناها في الشرق الأقصى.

لماذا تأخر الشرق الأدنى عن الأقصى

وإن كان الشرق الأدنى قد تأخر عن الأقصى في درجة الرقي العصري، فلم يكن ذلك كما يتوهم بعضهم من جمود الأمم الشرقية العربية وتفوق اليابانيين عليهم في حب العلم ونشدان وسائل القوة، وإنما كان الموقع الجغرافي للبلاد العربية قد عرضها من هجوم الأجانب وغاراتهم المتوالية لما لم يتعرض له اليابانيون بسبب تقاصي ديارهم وبعد مزارهم بحيث خلا لهم الجو وتمكنوا من أن يتعلموا ويتهذبوا آمنين على حوزتهم، وهذا فرق طالما غفل عنه الناس ولم يتفطنوا لخطورته، فحملوا بسبب غفلتهم عنه على الشريعة الإسلامية وجعلوها، ظلماً وعدواناً، هي المسؤولة عن هذا التأخر، والمسؤول الحقيقي في الواقع هو الاعتداء الأجنبي المتواصل الذي يتيسر في الشرق الأدنى ما لا يتيسر في الشرق الأقصى. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

شكيب ارسلان

المصدر:
مجلة مجمع اللغة العربية، م. ١٥ ـ جـ ١١ ـ ١٢، كانون أول ١٩٣٧

الأمير شكيب أرسلان

الوحدة العربية[١٤]

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الناشر

ألقى صاحب العطوفة الأمير شكيب أرسلان في النادي العربي في دمشق محاضرة قيمة عن الوحدة العربية ضمّنها النادر الطريف من علمه الغزير وخبرته الواسعة.

وقد أذنت لنا هيئة النادي العربي الموقرة بنشرها ليعم نفعها وهي صفحة رائعة حافلة بالآراء السديدة حول الوحدة العربية المنشودة حقق الله الآمال ووفقنا لنشر كل صالح مفيد

محمد ياسين عرفة

محاضرة عطوفة أمير البيان الأمير شكيب أرسلان

التي ألقاها في ردهة النادي العربي في الساعة الثامنة والنصف من مساء الاثنين في ٢٠/٩/٣٧

قبل أن أبدأ بالكلام على موضوع المحاضرة التي أريد أن ألقيها أستميح مخبري الجرائد الرجاء بأن لا ينشروا منها شيئاً قبل اطلاعي عليه وإجازتي نشره، وذلك حتى لا يقع معنا مثل ما وقع في خطبتنا التي ألقيناها في جامع حلب والتي من أجل كلمة واحدة جرت سهواً على قلم واحد من مخبري الجرائد ثارت تلك الضجة المعلومة عندكم، وشرع بعض الناس يحملون علينا تعنّتاً وتحاملاً دون أن يروا إمضاءنا على تلك الخطبة ودون أن يعلموا أصل الكلام، فالتزمنا أن نوضح الحقيقة أربع مرات في الصحف لإزالة سوء فهم مصدره غلطة واحدة من مخبر جريدة، وبعد هذا أقول:
بعض المفكرين يرون أن الإكثار من التكلم على القضية العربية ودوام الخوض في حديث وحدة العرب ليسا من المصلحة في شيء، لأن الأعداء الكثيرين الذين

يتربصون الدوائر بالأمة العربية يتخذون من ذلك سبباً لإيجاد العثرات في طريق هذه الوحدة، ولعرقلة هذا المشروع بجميع الوسائل التي لديهم. وأنا لا أرد هذا الكلام على إطلاقه، فإنه ليس من الحزم أن نبوح بكل ما عندنا في هذه القضية، وليست السياسة في عرض كل شيء على الجمهور، وقد ورد في الحديث الشريف «استعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان» ومن قديم جاء في الأمثال «ما كل ما يعلم يقال»، وقد سبقت لي جملة في إحدى الجرائد «إن من الأمور ما يجب أن لا يتجاوز البحث فيه الجدران الأربعة من البيت في أجواف الليالي تحت الأيمان المغلظة التي تندق من دونها الرقاب» وجعلت مرة عنوان إحدى مقالاتي: «لنقُل قليلاً ولنفعل كثيراً».

ولكن الأمر بعدم التحدث عن القضية العربية لا أوافق عليه أصلاً، لأن الأمة العربية لما تبلغ من الثقافة والاستعداد ونضج الأفكار في الوقت الحاضر ما يؤهلها لفهم جميع ما تحتاج إلى معرفته في موضوع الوحدة دون أن يتحدث إليها الناس فيه ويشرحوا لها دقائقه، ويوضحوا لها المانع والمقتضى، فإذا بقي هذا الحديث مطوياً على غرة توهم الكثيرون من العرب أن ليس هناك مشروع يقال له مشروع الوحدة العربية.

إذن يتعين علينا أن نبحث في هذا الموضوع علناً ونجيل فيه قداح الفكر، وأن نخبر الناشئة الجديدة بما عندنا فيه ونطلعهم على البضاعة التي في مخزننا مما يتعلق بهذا البحث حتى إذا انصرفنا من هذه الدنيا يكونون على علم بمقدماته وكيف وصلنا من القضية إلى ما وصلنا إليه، فربما وجدوا عندنا حقائق يصعب عليهم الاطلاع عليها إذا فارقنا الحياة ولم نشافههم بها من الآن.

نبدأ بالقول: هل الوحدة العربية ضرورية للعرب أم لا؟ فإنه من الأمور المنطقية أن الإنسان لا يقدم على عمل إلا إذا اعتقد ضرورته له، وما لم يعتقد هذه الضرورة فغير معقول أن يقدم عليه فضلاً عن أن يتجشم له المشاق، فهل وحدة العرب السياسية هي من الأمور الضرورية لحياة العرب؟ أم هو مشروع معدود من الأمور الكمالية قد يستغني عنه العرب ولا يستحق أن تتوجه إليه الهمم وأن تضرب إليه آباط الإبل؟ الجواب عن هذا أننا إذا أنعمنا النظر في حالة العرب الحاضرة ومواقعهم الجغرافية ومطامع الدول المحيطة بهم سواء في الشرق أو في الغرب، وجدنا وحدة العرب هي لهم ضرورة من الضرورات الحيوية حتى يعيشوا آمنين وحتى يستوثقوا من مستقبلهم ولا يتعرضوا للمصائب التي سيحدثها لهم بقاؤهم مفككين مبعثرين كما هم الآن. إن العصر الحديث بما فيه من عناصر الجشع وسياسة التكالب المستمر على أملاك الضعفاء أصبح غير متحمل إحراز نصيب شريف من الحياة للأمم الصغيرة أو للأمم التي تفكك أوصالها قد جعلها في حكم الأمم الصغيرة، ولو كانت هي في الأصل كبيرة، وقد يقال إن كثيراً من الأمم الصغيرة تعيش في أوربة معيشة الأمم الكبيرة ولا نجد الكبير هناك قادراً على التهام الصغير. والجواب عن هذا أنه في نفس أوربة لا نزال نجد الدول والأمم الصغيرة في خوف دائم على استقلالها، وكثيراً ما وقع أن بعضها صار عرضة لغارات الأمم الكبرى كما وقع في أوائل الحرب العامة عندما دخلت الجيوش الألمانية إلى بلجيكا عنوة مجتازة منها إلى فرنسا. وكما حصل مع اليونان عندما احتلتها دول الحلفاء بالرغم من حكومتها الشرعية وجعلت بلادها مجالاً لحركاتها العسكرية. ولو أردنا استقصاء الأمثال على عبث الدول الكبار بحقوق الدول الصغار لطال بنا المقال واستغرق ذلك مجلدات، على أنه لا ينكر أن في أوربة نعرة أوربية حرة غالبة على الأوربيين، وكثيراً ما تقف بمطامع الدول العظام وتردها إلى الوراء، حتى أنك لتجد عند الدول الكبيرة أناساً قائمين من أنفس رعاياها إذا رأوها تحدث نفسها بالاعتداء على دولة صغيرة ثاروا في وجهها، ففي أوربا إذاً رأي عام أوربي يغار على الجنس الأوربي أياً كان ويتوجه في أكثر الأحيان لحفظ التوازن وللدفاع عن الضعيف من الأوربيين مما قد حفظ إلى يومنا هذا

كيان هذه الدول الصغار التي لا تقدر هي بنفسها أن تساوي في القوة تلك الدول الكبار إذا أرادت أن تعتدي عليها، لكن ما يقال عن أوربة لا يقال عن آسية وأفريقية اللتين جرت عادة دول أوربة أن تعتدي على كل ما تقدر أن تعتدي عليه منها بدون حرج. وإذا وقع شيء من ذلك لا نجد الرأي العام الأوربي ثائراً كما يثور في حال اعتداء إحدى الدول الكبرى على دولة أوربية ضعيفة. فلو فرضنا أن دولة أوربية مدت يدها إلى مملكة من الممالك العربية وقضت على استقلالها فإن أوربة لا تهتز لهذا الأمر ولا تقوم وتقعد كما لو حصل مثله على مملكة أوربية ولنا على ذلك شواهد متعددة، فلم يعد ممكناً إذن أن يعيش العرب آمنين في أوطانهم ما داموا مليوناً في هذا القطر ومليونين في ذاك القطر وثلاثة ملايين في ذلك القطر، وكل منها لا يربطه بالآخر غير النطق بالضاد، فأنتم تعلمون القوى العظيمة الهائلة التي عند دول الاستعمار اللائي منها ما يقود مائة مليون من البشر ومنها ما يتولى أربعمائة مليون وهلم جرا.

لا أمل في ثبات العرب أمام دول كهذه إلا إذا كانوا متحدين جبهة واحدة في وجه الأجنبي الطامح بحيث لا يكونون في كتلتهم هذه أقل من عشرين مليوناً وبحيث يعلم الأجنبي أن اقتحام هذه الكتلة في عقر دارها، وهي متحدة قلباً وقالباً مجهزة بأسباب الدفاع اللازمة، يكاد يكون النجاح فيه محالاً. وقد رأيتم أيها الإخوان في السنة الماضية كيف أن الحبشة مع شدة بأس رجالها ومع أن أهلها يبلغون عشرة ملايين تقريباً لم تقدر أن تثبت في وجه إيطالية أكثر من ستة أشهر.

وبعد هذا أقول أن الأخطار التي تتهدد العرب والتي توجب وحدتهم جميعاً وتقضي بسرعة على هذه الوحدة تنحصر في ثلاثة:

الأول: هو الخطر الشمالي المعني به خطر الترك الذين يتهددون شمالي سورية وشمالي العراق والذين ينتظرون نشوب حرب أوربية حتى يحققوا ما بأنفسهم من المطامع في بلادنا، ولا عبرة بما يؤكدونه بين وقت وآخر من حسن نيتهم بحق البلاد العربية، فهذه هي شنشنة جميع الدول، وهي أن يقولوا بألسنتهم ما ليس في قلوبهم، فلو كان عند الترك من حسن النية ما يزعمونه ما كانوا اضطربوا ذلك الاضطراب العظيم عندما سمعوا بأننا ننوي توحيد العراق مع سورية، فلم يكن ثمة شيء يخشى منه عليهم، وليس في نية العرب أن يتجاوزوا بمقدار سنتيمتر على الترك، وكل ما يطمحون إليه هو أن يسلموا من تجاوز الترك، فلما بلغ الترك أن الملك فيصل شارع في قضية توحيد القطرين الشقيقين أنذروه بأنه إذا بقي مصراً على مشروعه هذا فإنه يجد تركية وإيران والروسية متفقات على منعه بالقوة، قالوا له هذا في وجهه، وقد حدثني هو بذلك، أفهذا كلام جيران لهم شيء من حسن النية بحق العرب؟ أنا لا أتكلم عن الشعب التركي نفسه فإنني أدري جيداً أن هذا الشعب لا ينوي لنا إلا الخير كما أننا نحن لا ننوي له إلا الخير، ولا نرضى أن دولة جنبية تستولي على تركية أو تهيض من جناحها، وكم فرح العرب يوم استقلال تركية وطردها اليونان من بلادهم، وإنما أتكلم عن الحكومة التركية الحاضرة التي عندي من الدلائل أكثر من واحد على أنها تضمر لسورية وللعراق غير ما تظهر.

وما دام الشعب التركي طائعاً لحكومته الحاضرة، مسايراً لها في سياستها فإننا نعرف أن تركية غير مأمونة الجانب، وأنها قد تهجم علينا بأول فرصة إذا رأت نفسها مطلقة اليد، ولعمري إذا نشبت حرب أوربية فالمعاهدات الدولية الحاضرة تصبح حبراً على ورق، فلنكن إذن على حذر من جهة الشمال، ولنكن مستعدين للدفاع عن ذمارنا إذا خطر ببال الترك أن يغدروا بنا.

الخطر الثاني هو من جهة الشرق وهو خطر قد يمكن أن يتأتى من جهة إيران لولا الجامعة الدينية التي تربط الإيرانيين بالعرب والتي من أجلها وقفت مؤخراً إيران إلى جانب العرب في قضية فلسطين، ويمكن أن يتأتى من جهة الإنكليز الذين غلبوا على عمان والكويت والبحرين، ثم في الأيام الأخيرة غلبوا على حضرموت والمكلاّ وجوارهما.

الخطر الثالث: هو الخطر الأوربي الغربي ومصدره لا يحتاج إلى بيان لأنه جائز الوقوع من عدة جهات كلما سنحت الفرصة لدولة استعمارية عظيمة لا يكون عندها مانع من أن تبسط إلينا يد الاعتداء، وربما حصلت المساومات فيما بينهن على بلداننا، فلم يبق لنا سوى الجهة الجنوبية بمأمن من الخطر، ولا عجب في ذلك فإن الجهة الجنوبية هي جهة عربية بحتة بل هي بنت العرب والعروبة، وهي التي لا بدلنا من الاتحاد معها حتى نأمن على أنفسنا وتأمن هي على نفسها، وليس فيما أقول عن هذه الأخطار الثلاثة أسرار يجب الحرص على كتمانها لأن الخطر الشمالي قد بدت لنا نواجذه عياناً في مسألة اسكندرونة، وطالما صرح رجال الترك حتى ذوو المناصب الرسمية منهم بأنهم لا يرضون بوحدة العراق وسورية، على حين أن هذه المسألة لا تعني الترك أصلاً وأن العرب لم يتدخلوا ولا يتدخلون في أمور تركية الداخلية، وليس بسر أيضاً كون الأوربيين طامحين بطبيعتهم إلى استعمار كل بلاد يقدرون عليها.

فنحن إذن مضطرون بعد أن حاقت بنا الأخطار من الجهة الشمالية والشرقية والغربية أن نتحد اتحاداً عسكرياً واقتصادياً وسياسياً يضمن لنا البقاء ويقف بأطماع الطامعين فينا، لأن الطمع طبيعي في النفس البشرية لا يصده غير القوة، وليس هذا الاتحاد السياسي العسكري الاقتصادي مما يستلزم الاتحاد الإداري ويوجب تمام اندماج مملكة بأخرى، بل الوحدة العربية ممكنة بسهولة مع إبقاء كل من العراق وسورية والمملكة العربية السعودية ممالك مستقلة بإدارتها الداخلية، وقد رأينا في الماضي كيف كان اتحاد النمسا والمجر وكل منها مستقلة بإدارتها فلنتخذ هذا مثالاً أمامنا. وعندنا مثال آخر وهو اتحاد دول الائتلاف الصغير وهي رومانية واليوغوسلافية والتشيكوسلوفاكية فإن كلاً منها هي مستقلة تمام الاستقلال عن حليفتيها. ولكن بين الدول الثلاث المذكورات محالفة عسكرية واتفاق في أمور اقتصادية كثيرة مما جعل هذه الدول قوة كبيرة في شرقي أوروبة يحسب حسابها ويتهيبها جيرانها، فإذا كنا نحن السوريين متحدين مع إخواننا العراقيين أو مع إخواننا النجديين والحجازيين أو مع إخواننا اليمانيين فإن أمامنا مثالاً نحتذيه. وما علينا إلا أن نعقد فيما بيننا معاهدات أشبه بما كان بين النمسة والمجر أو بالأقل أشبه بما هو اليوم بين رومانية وتشيكوسلوفاكية ويوغوسلافية ولقد تم بعض هذا الاتحاد العربي وذلك بالمحالفة العسكرية التي جرت بين العراق من جهة والحجاز ونجد من جهة أخرى ثم دخل فيها اليمن أخيراً فكانت دولاً عربية ثلاثاً متحدات في وجه كل من ينوي بأحدها شراً.

ولم يمنع انضمام سورية إلى شقائقها الثلاث المذكورات سوى حداثة عهد سورية بالاستقلال وكونها الآن في دور انتقال فإذا دخلت المعاهدة السورية الإفرنسية في دور العمل وصارت سورية من جملة أعضاء جمعية الأمم فلا يبقى ما نع من صيرورة الدول العربية الثلاث أربعاً يتكون من مجموع تبعتها عشرون مليوناً، وبديهي أن فلسطين وشرقي الأردن هما أيضاً داخلان في هذا البرنامج، فإن كنا الآن لا نتكلم عنهما في موضوع هذا الاتحاد العربي فليس لأنهما غير داخلين فيه بل هما من أركانه كما هي سورية وإنما نحن اليوم في إنقاذهما من الخطر الصهيوني الحائق بهما، ومن المعلوم أن درء المفاسد مقدم على جلب المنافع، فرجاؤنا من كرم الله أن ينتهي أمر فلسطين باستبقائها بلاداً عربية كما هو حقها وتتلاشى آمال اليهود الطامحين إلى تهويدها، وحينئذ تصير فلسطين من جملة أركان الاتحاد العربي الذي نحن في صدده.

وكذلك توجد في أطراف جزيرة العرب أمارات كثيرة مثل لحج والنواحي التسع وحضرموت وظفار وسلطنة عمان وأمارة البحرين وأمارة الكويت وغيرها، فهذه كلها أسرع إلى الاتحاد العربي من الماء إلى الحدور، وذلك بمجرد تحققه بين الدول الأربع الشام والعراق ومملكة ابن السعود ومملكة اليمن، وعند اتحاد جميع هذه البلدان يبلغ العرب الذين فيها من العدد لا أقل من ثلاثة وعشرين مليوناً من الأنفس، فإذا وجدت مصر في شرقيها ثلاثة وعشرين مليوناً

عربياً متحالفين تحالفاً عسكرياً اقتصادياً اجتماعياً متحدين كتلة واحدة في وجه كل مناوئ فلا نظن أنها تتردد في أن ترتبط مع هذه الأمة العربية الكبيرة ارتباطاً متيناً وثيقاً عسكرياً واقتصادياً. وتصير عندنا بذلك جبهة شرقية هائلة يربو عدد أهلها على خمسة وأربعين مليون نسمة، وإذا تم هذا الاتحاد وسيتم إن شاء الله فلا يبقى أحد منا نحن العرب غير آمن في سربه واثق في مستقبله، وهذه الوحدة العربية تسرع بهذه الأمة في جميع هذه الأقطار إلى نشدان أسباب الرقي بحذافيرها واستكمال وسائل القوة بأنواعها فلا يتم هذا الاتحاد حتى تراها كلها مجهزة التجهيز الدولي اللازم في كل معنى من معاني الحياة. وإن كان هذا التجهيز بطيئاً اليوم فما ذاك إلا لعدم تحقق الوحدة السياسية بالفعل، ولكون الأجانب لا يزالون يعملون نفوذهم في أطراف هذه البلدان وأحياناً في أحشائها فيعرقلون سير وحدتها ويقيمون مختلف العوائق في وجه نهضتها.

فأما لبنان الذي كثيراً ما نسمع الاعتراضات على تلكؤه في لانضمام إلى سائر البلاد العربية فإنه قطر عربي بحت من جهة الثقافة واللغة، ولكنه ينشطر إلى شطرين في منحاه السياسي أحدهما يتولى الدول الأوربية ولا يأمن إلا تحت ظل سيادتها، والآخر ينظر إلى الشرق وإلى العالم العربي ولا يأمن إلا في حمى العروبة، وكل من الشطرين مناوئ للآخر، ولكن الرجحان بينهما إنما يكون من عمل الزمن الذي إذا ساعد الوحدة العربية وأدخلها في طور الفعل لم يمتنع لبنان كله أن يكون من أركانها. وإن قصر العرب عن تحقيق أمنيتهم هذه بقي لبنان على خطته الحاضرة وربما حمد الأوربية، وبالإجمال فليس لعشاق هذا المشروع اليوم أن يجعلوا لبنان من أهدافهم القربى، لأن وحدة العرب إنما تبدأ في مركز قوتها ولبنان ليس مركزة قوة لها وإنما هو مركز تردد فيها: القوة تقضي به والعجز يمنع منه.

وأما شمالي أفريقية فهو عبارة عن أقطار عربية متصلة دينها الإسلام وثقافتها لا تختلف في كثير ولا قليل عن ثقافتنا، وإن البربر الكثيرين الذين يسكنون في بعض تلك الأقاليم الواسعة لم يخرجوا عن كونهم أمة عربية، فقد ترجحت عروبتهم من جهة التاريخ وإنهم من أصل سامي إلا قليلاً منهم، والجميع يدينون بدين العرب الذي هو الإسلام ويشعرون مع العالم الإسلامي بشعور واحد في السراء والضراء، فنحن مع شمالي أفريقية بجميع قلوبنا، وأهل شمالي أفريقية هم معنا بجميع قلوبهم، ولا نفرقهم عن أنفسنا في شيء كما أنهم لا يفرقونا عن أنفسهم في شيء، ولكن وحدتنا معهم لا تتعدى الوحدة الدينية واللغوية والثقافية والاجتماعية، فإذا جرى تجاوز على دينهم أو لغتهم فالعالم الإسلامي عموماً والعالم العربي بخاصة ينهضان للذب عنهم، لأن هذا من الحقوق العمومية، وفي نفس جمعية الأمم مقرر كون الدفاع عن حرية الأديان والألسن هو من المبادئ التي ينبغي لعصبة الأمم أن تعنى بها، فأما الوحدة السياسية بيننا وبين شمالي أفريقية فليس من الممكن البحث فيها بالنظر إلى أوضاع تلك البلاد الحاضرة، وهي أوضاع تختلف اختلافاً بعيداً عن أوضاع البلاد العربية الشرقية، وذلك أن هذه مطلقة الأيدي لا يعوزها سوى صحة العزيمة حتى تتحد كتلة واحدة، بخلاف تلك التي لا تزال مقيدة بقيود ثقيلة ويكون في غير مصلحة أهلها تعرضنا نحن إلى مصيرها السياسي، وغاية ما يمكننا أن نقول: إن هذا المصير هو عائد إلى أهلها دون غيرهم يختارون لأنفسهم ما يشاؤون من مصير سياسي، والعالم العربي والعالم الإسلامي من ورائه يعطفان عليهم بمجامع قلوبهما عطفهما على أخلص البلاد العربية الإسلامية، وإن كنا لا ندخل هذه الأقطار في برنامج الوحدة العربية الشرقية فلم يكن ذلك من قبيل الاستئثار بمصلحة الشرق الإسلامي دون الغرب الإسلامي فإنهما واحد، وإنما كان ذلك لأن الحكم في الموضوع السياسي العائد إلى المغرب منوط بإرادة أهله، والحقيقة أن هذه الأمة هي هي أينما وجدت وأنها (شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية).

ثم نقول إن وحدة العرب التي نتكلم عنها لا يمكن أن تقع دفعة واحدة بل هي كسائر المشروعات العظيمة

غير قابلة للتحقيق إلا تدريجياً، سنّة الله في خلقه ولن تجد لسنّة الله تبديلا، وهذا التدريج في إتمام مشروع الوحدة لا يقتصر على الكمية بل هو شامل للكيفية أيضاً، فمن جهة الكمية نقول إننا لسنا قادرين على أن نحقق وحدة الأقطار العربية في الشرق في سنة واحدة بل إن هذا الأمر يقتضي سنوات غير قليلات، وهذا إن رافقته الهمم العالية والعزائم المشبوبة، فالمرحلة الأولى منه قد اجتيزت بتحالف اليمن والدولة السعودية والعراق تحالفاً عسكرياً، والمرحلة الثانية ستكون بانضمام سورية وشرقي الأردن وفلسطين إلى هذا الحلف العربي الذي انعقد القسم الأول منه. وأما من جهة الكيفية فلا يخفى أنه يتعذر ربط جميع هذه الحكومات العربية المتباعدة بأقطارها المحرومة إلى الآن من السكك الحديدية الكافية وذلك برابطة واحدة تكون هي هي في كل قطر منها، بل الرابطة فيما بينها يكفي منها في مبدأ الأمر الاتحاد العسكري والاقتصادي ثم إن الزمن وانتشار العلوم يكفلان فيما بعد تحقيق تلك الرابطة على الوجه الذي نراه اليوم في الممالك الأوربية التي كانت من قبل مفككة مبعثرة كما هم العرب اليوم.

إذن لا بد من التدريج في هذه الوحدة سواء من جهة الكمية أو من جهة الكيفية، ولكن قولنا بالتدريج لا يعني بذلك أننا سنقضي قروناً وأعصراً حتى نجعل وحدتنا هذه حقيقة من الحقائق، فإنها ولله الحمد سائرة بين العرب بسرعة الكهرباء، وكل من عرف سورية وفلسطين من عشر سنوات وشاهدهما الآن وجد نمو الفكرة العربية فوق كل تصور ورأى أن البلاد قطعت من هذه الناحية أشواطاً ما كان يظن أنها تقطعها في مائة سنة، وكذلك بلغ من شيوع هذه الفكرة بين العرب البادية الأميين أن صاروا يتحدثون بها في الصحراء وأن بيوت الوبر كبيوت المدر صارت تضم السمّار كل ليلة لأجل التحدث عن الوحدة العربية، والحال أن ألفاظاً كهذه لم يكن يسمعها الناس في الماضي من أصلها فضلاً عن أنهم إن سمعوها لا يفهمون لها معنى، فسرعان ما صارت اليوم موضوعاً للأسمار ومتجهاً لجميع الأفكار. ولقد كنت منذ ثماني سنوات في الحجاز فرأيت من نهضة الشبان هناك وغرامهم بحديث الوحدة العربية ما يفوت كل ما كنت أتوقعه، فقد كانوا في كل مأدبة وفي كل اجتماع يلقون الخطب الفياضة بهذا الحديث المستعذب ويتتدبونني أن أتكلم فيه وأطيل الكلام ما شئت حتى يشفوا ما في صدورهم منه، وكذلك عدت إلى الحجاز منذ ثلاث سنوات فرأيت النهضة العربية قد ازدادت على ما كانت من قبل، ولما ذهبنا إلى صنعاء اليمن وجدنا مع الدهشة هذه الحالة بعينها مع أن اليمن كان في الماضي بعزلة تامة عن هذه المواضيع فأصبح اليوم لا يفترق عن غيره من أقطار العرب مستنجزاً هذه الوحدة التي أيقن جميع العرب أن حياتهم تتوقف عليها ولا ننكر أنه قد كان للصحافة العربية اليد الطولى في نشر هذه الأفكار وبها اجتازت هذه القضية ما اجتازته من المراحل، ولكن لا يجوز أن نقتصر في وسائلها على عمل الصحافة وعلى مناهج التعليم بل هناك وسائل أخرى لا تقل بالاً عن الوسائل الأدبية وهي تسهيل المواصلات وتعبيد الطرق للسيارات ومد السكك الحديدية التي تطوي المسافات فإن هذا من شروط توحيد الأقطار، وتوحيد الأقطار هو من أسباب توحيد القلوب. فالقلوب لا تتقارب بين الشعب الواحد بمجرد اتحاد اللهجات، بل يشترط له تقريب الديار والبيئات.

ولقد كان (كافور) مؤسس الوحدة الإيطالية يعنى بمد السكك الحديدية في إيطالية قبل أن تمت وحدتهم ببضع عشرة سنة، فلما اشتبكت في إيطالية خطوط الحديد وقربت بين مختلف أقطارها تقاربت بين أهلها الأفهام وتوحدت المبادئ وصار الاتحاد على طرف الثمام، فما مضت بضع عشرة سنة حتى تمكن (كافور) وزير مملكة (البيا مونت) من ربط سائر الممالك الإيطالية بعضها ببعض بأيسر جهد، وكلكم يعلم أن دولة نابولي التي كان أهلها عشرة ملايين فأكثر قد انضمت إلى الوحدة الإيطالية وثارت وأعلنت إسقاط حكومتها في يوم واحد على يد (غاريبالدي) الذي كان يقود جيشاً لا يزيد على ألف مقاتل، فكون

جيش لا يزيد على ألف مقاتل يسقط دولة سكانها عشرة ملايين يدل على أنه كان الاعتقاد بضرورة الوحدة غالباً على جميع الأفكار هناك.

وإن الأمة النابولية كانت مستعدة لهذا الأمر من قبل مجيء غاريبالدي. فالبلاد كانت حبلى لا بد لها بعد تمام مدة الحمل من أن تضع.

إننا في قضية الوحدة العربية كنا آخذين بسياسة عملية لا تعبأ بغير النتائج ولا تعتمد على النظريات المجددة؛ ولذلك لا نفتأ نراجع ملوك العرب الثلاثة عبد العزيز بن سعود ويحيى بن محمد بن حميد الدين وفيصل بن الحسين الذين في أيديهم بلاد العرب المستقلة حتى يقتنعوا بوجوب التحالف فيما بينهم على وتيرة دول الائتلاف الصغير في شرقي أوروبة، وطالما لما جاء الملك فيصل رحمه الله إلى أوربة وتحدثنا إليه في موضوع إزالة الجفاء بينه وبين ابن سعود وقلنا أن الوحدة العربية لن تتم ما دام هذا الجفاء مستحكماً بين هاتين الأسرتين وإنه بمكانة من الغيرة على العرب وغرامه اللازم بالسعي في نهضتهم لا يكثر عليه مد يدالمصافحة إلى من كان عدوه بالأمس، فإن هذه العادات الداخلية والمشاحنات العائلية يجب أن تذوب بأجمعها في بوتقة الاتحاد العربي الذي هو ضرورة كلية لأجل اتقاء العرب غارات الأجانب على بلادهم، وكان فيصل قبل أن تقرر استقلال العراق بينه وبين إنكلترة ربما أتى إلى أوربة وتوارى من وجهنا حتى لا نحدثه بشيء لم يكن له قبل به، ولكنه في سنة ١٩٣٠ جاء إلى إنكلترة ثم إلى ألمانية ثم إلى سويسرة وأراد ملاقاتي وكنت يومئذ سائحاً في إسبانية فأوعز إلى زميلي الجابري(*) بأن يبرق إلي طالباً قدومي عليه سريعاً، وكرر هذا الطلب بالبرق حتى أقنعت بأنه لو لم يكن ثمة أمر ذو بال لما وقع منه هذا الإلحاح في استقدامي إليه فجئت من إسبانية إلى (أنطيب) من جنوبي فرنسة واجتمعنا هناك به وكان معه بعض بطانته وزميلي السيد الجابري، فبقينا ثلاثة أيام نتكلم عن القضية العربية ونتصفح وجوهها وماذا يجب أن نتذرع به لأجل جعلها حقيقة ثابتة في الداخل والخارج فأجمعنا على أن الشرط الأول لذلك هو زوال المنافسة بين البيت الهاشمي الحجازي والبيت السعودي النجدي، وأنه من بعد تمهيد هذه العقبة لا يمنع العرب مانع من أن يسيروا سيراً حثيثاً في طريق الوحدة، وما تفارقنا حتى كتبت أنا إلى الملك ابن السعود أروي له جميع ما تقرر بيننا وبين الملك فيصل وذكرت له أنه يكون في مصلحة آل سعود ومصلحة العرب أجمعين تناسي تلك الضغينة التي بين البيتين وإحلال الإخاء محلها، وقد صادف كتابي هذا هوىً في نفس جلالة عبد العزيز فاقتنع بلزوم هذا التآخي وهذه المحالفة لاسيما أنه لم يكن له ثأر عند الملك فيصل وإخوته، وإنما كان هؤلاء هم الموتورين، ولكن الجرائد الوطنية في ذلك الوقت عندما رأت الملك فيصل أرسل وزيره نوري السعيد إلى مكة للاتفاق مع ابن السعود تسرعت في حكمها بأن هذه الحركة إنما هي دسيسة إنكليزية مقصود بها القضاء على الاستقلال الباقي للعرب، وهو استقلال ابن سعود وأخذت هذه الجرائد سواء في مصر أو في الشام أو في فلسطين أو في بيروت أو في العراق، تحمل الحملات الشداد على هذا المشروع الذي توهمت أنه مشروع إنكليزي لا ريب فيه وتظهر ما فيه من الخطر على العرب وكل هذا بمجرد توهم لا عبرة به، وكان قد وقر هذا الوهم في نفوس أصحاب تلك الجرائد بما سبق في بلادنا من الدسائس الأجنبية التي جعلت الكثيرين منا لا ينظرون إلى عمل من الأعمال العامة إلا وضعوا نصب أعينهم أنه صادر عن دولة أجنبية وأنه مكيدة استعمارية.

ولقد بالغت هذه الأمة في حمل كل حركة وطنية على الدسائس الأجنبية في بلادنا حتى أضر ذلك بمصلحة العرب الحقيقية، وكان الواجب على مفكري العرب ألا يفرطوا في سوء الظن وأن يعلموا أن الأمة يجب عليها أن تميز بين الخير والشر وتفرق بين ما يضرها وما ينفعها، فإذا تحققت لديها فائدة أحد المشروعات السياسية التي تقوم بدراستها وجب عليها أن تختاره بدون أن تنظر هل هو مطابق لمصلحة الدولة الفلانية أم لا؟ وسواء طابق أم لم يطابق فالذي يتحقق أنه خير للعرب يجب أن يكون رائد العرب، فالأمة العاقلة

الرشيدة جديرة بأن تعرف خيرها من شرها بصرف النظر عما هنالك من مختلف الأهواء. فلما قامت تلك الضجة حول مشروع التحالف بين ابن سعود وفيصل، أثار ذلك شبهة في خاطر جلالة الملك عبد العزيز فاقتصر في محادثاته مع نوري باشا السعيد على بعض المسائل المتعلقة بحسن الجوار بين المملكة السعودية والمملكة العراقية ورجع نوري باشا غير فائز بكل ما أراده الملك فيصل: فكتب المرحوم إلى كاتب هذه الأحرف يقول لي: ألم أقل لك أن مدارك هذه الأمة السياسية لا تزال غير ناضجة وأنهم قد يتلقون مشروعنا هذا على غير وجهه وتذهب فيه الظنون كل مذهب؟ أفلا ترى هذه الجلبة القائمة الآن من جراء دعوتنا جارنا ابن سعود إلى الاتحاد معنا؟ فأجبته ببرقية من لوزان أقول له فيها: «إلى الأمام ولا تخف، فإن الحق لا بد أن يتغلب على الباطل.» ثم أزهقت بعد ذلك قلمي فقضى في مدة وجيزة على تلك الأوهام التي لم يكن الباعث عليها سوى شدة ما كان قد كابده أبناء الوطن من المؤامرات الأجنبية؛ وأوضحت أن هذا الأمر الذي كنا في صدده لم يكن فيه شيء من دسائس إنكلترة ولا كانت إنكلترة من الدول اللائي ترغب فيه وإنما هو مشروع قررناه مع الملك فيصل في «انطيب» وجعلناه مبدأً للوحدة العربية مباشرين العمل فيه على سبيل التجربة حتى إذا نجحت التجربة تقدمنا منه إلى غيره، وقد رددنا على أولئك الذين كانوا مثبطين للمشروع متشائمين به بناء على استنتاجات غير صحيحة، ومتى كانت المقدمات فاسدة فالنتائج لا بد أن تكون فاسدة، مثلها. فالقضية كانت عندهم هي هكذا: فيصل لا يمكن أن يأتي بعمل إلا إذا أشارت عليه به دولة إنكلترة، فدولة إنكلترة لا يمكن أن تشير بعمل يكون فيه خير للعرب، إذن فالمشروع الذي يقوم به الآن فيصل ليس فيه خير للعرب، فالمقدمة التي معناها أن فيصل لا يصنع شيئاً إلا إذا وافق هوى إنكلترة هي منقوضة بدليل أنه لو كان ذلك كذلك لما كان فيصل يتقاضى إنكلترة الاعتراف باستقلال العراق وهو في الواقع ليس من مصلحة إنكلترة التي كانت جعلت العراق من مستعمراتها، فكما أن فيصل أصر على هذا الأمر وهو ليس من مصلحة إنكلترة وقد أجابته هذه إلى طلبه بعد جهاد سياسي استمر أكثر من عشر سنوات، كذلك فيصل كان يقدر أن يرغب إلى خصمه القديم ابن سعود في الصلح والحلف بدون أن ينظر هل هذا من مصلحة إنكلترة أم لا؟

وعلى فرض أن إنكلترة لها كلمة في الموضوع فإنه غير خاف على أحد أن الإنكليز بدهائهم المعروف ليس من عادتهم أن يصادموا التيارات القومية التي يرونها جارفة كل ما يعترضها ويرون المسير معها أنفع وأيسر عليهم من مقاومتها بالقوة، وعلى كل حال فذلك المشروع العربي البحت، وهو التحالف بين العراق من جهة والحجاز ونجد من أخرى كان فكرة عربية خالصة تقرر العمل لأجلها بيننا وبين الملك الفقيد والسعي وراءها عند ابن سعود لتكون براعة استقلال هذه الوحدة العربية. ولقد استفرغنا جعبة الأدلة التي عندنا في مخاطبة الملك عبد العزيز لأجل إقناعه بلزوم هذا التحالف وأشرنا في مراجعاتنا الكثيرة له إلى ما يتهدد العرب من أخطار الاستعمار إذا لبثوا متفرقين متدابرين كما كان. ونحمد الله على أن الملك الحازم الرشيد المتوقد الذكاء عبد العزيز بن سعود تفطن لهذا الأمر فيما بعد ورآه صواباً وعقد مع العراق المحالفة التي كان قد تردد في عقدها قبل ذلك بثلاث أو أربع سنوات، والأمور مرهونة بأوقاتها. ولقد ازداد الملك عبد العزيز ثقة بحكمة المرحوم الملك فيصل وذلك بعد وفاته رحمه الله وقال لي مرة: إن فيصل هو أعقل من عرف من رجالات الأمة العربية، وكان فيصل يوم وفاته بعينه قد حادثني طويلاً في موضوع القضية العربية وقال لي: لولا ابن سعود لذهبت جزيرة العرب من أيدينا، هكذا كان إنصاف فيصل في حكمه وإخلاصه في خدمة أبناء جلدته وهو الذي كتب إلي قائلاً: إنني «أشهد أمام الله والناس بأنك أنت أول من تكلم معي من العرب في الوحدة العربية» وكتابه هذا محفوظ عندي في جملة

مكتوبات ربما تنشر بعد ذهابي من هذه الدنيا خدمة للتاريخ وتعريفاً بكيفية تطور هذه القضية، كما أن عندي إضبارة كبيرة من الكتب الصادرة من ملوك العرب الآخرين يمكن أن يعرف منها معظم تاريخ المسألة العربية في النصف الأول من القرن الرابع عشر للهجرة. ولقد كنت مدة بضع عشرة سنة دائباً في التقريب بين جلالة ابن سعود وجلالة الإمام يحيى حتى صار ابن السعود إذا رآني مقبلاً يقول: «جاء الإمام يحيى» وكذلك كان الإمام يحيى يعتقد أنني أشد الناس نضالاً عن ابن سعود في جميع قضاياه. وأخيراً اقتنع الاثنان بأنني لم أكن مناضلاً إلا عن المصلحة العربية العامة لا غير، وبالرغم من كل ما بذلته من المساعي، أدى النزاع بينهما إلى الحرب سنة ١٩٣٤ فانتدبت في جملة الوفد الذي ذهب للصلح بينهما، وهو مؤلف من الحاج أمين الحسيني وهاشم بك الأتاسي رئيس جمهورية سورية الحالي ومحمد علي باشا علوبه من نظار مصر السابقين وهذا الفقير إليه تعالى، وقد أمكن الله من الصلح بواسطة حب كل من الملكين لحقن الدماء وجمع شمل العرب.

وانعقدت بينهما معاهدة هي أشبه بمحالفة منها بمعاهدة سلام، ولم يمض على ذلك أكثر من ثلاث سنوات حتى دخل الإمام يحيى في المحالفة العربية التي كانت قد انعقدت بين المملكة السعودية والعراق فصارت جامعة للملكة السعودية والعراق واليمن أي أصبحت ثلاثية بعد أن كانت ثنائية. ومما يحسن وقعه عند كل ناطق بالضاد أن الإمام يحيى فوض مؤخراً إلى الملك ابن سعود تمثيله لدى الدول في قضية فلسطين إثباتاً للتضامن العربي، وتوطيداً للحلف الذي تم بين الممالك الثلاث، والقارئ يرى هنا هذه السرعة المدهشة في تقدم القضية العربية، ويعلم كيف أن هؤلاء الملوك الثلاثة بعد أن كانوا منذ عشر سنوات أو نحوها كل منهم يعمل منفرداً حذراً من أخيه ولا يثق تمام الثقة في جاره صاروا ينضحون بأجمعهم عن قوس واحدة ويتكلمون مع الدول الأوروبية باسم الأمة العربية أينما كانت، لا فرق عندهم بين شامها ويمنها ونجدها وعراقها وأصبح الشبه عظيماً بينهم وبين دول الائتلاف الصغير المتحالفات في شرقي أوربة فمن كان يحلم بهذا من قبل؟ لا جرم أن قضية فلسطين وما جرى فيها من تهور الإنكليز واليهود خلافاً لكل عقل ولكل عدل قد خدمت القضية العربية العامة أكثر من جميع العوامل واستفزت هذه الأمة من مشرقها إلى مغربها وأوجدت بينهم من التكافل ما لم يكن يحلم أحد بمثله لو لم توجد هذه النازلة القاسية وقبلاً قيل: إن الأمة التي لا تتخلل تاريخها المصائب لا يمكن أن تصير أمة.

بقي علينا أن نقول إن كثيراً من أبناء جلدتنا لا يزال غالباً عليه التشاؤم إلى يومنا هذا بالرغم من سرعة سير قضيتنا إلى الأمام، خلق يعده بعضهم من باب الحزم والحيطة، والحال أن الحزم شيء والتشاؤم شيء آخر والتفريق بينهما سهل، فليس من الحزم كلما شرعنا في مشروع مطابق للعقل مماثل لمشروعات كثيرة سبقته وليس فيه ما يستحيل إجراؤه أن نقوم وننعي العمل فيه ونثبط السعي وراءه وننعته بأنه خيال أو بأنه فوق أن ينال. فإذا كنا نحن أولاء الذين يهمنا قبل الجميع أمر الوحدة العربية التي هي مسألة حيوية لنا أن نسارع إلى القول بأنها مستحيلة، فكيف يمكننا إذن أن نقنع غيرنا بهذه الوحدة وأن ننهض بالأعمال التي تجعل هذه الأمة جديرة بتاريخها الأحفل ومجدها الأقعس ولغتها الفصحى وبسائر المزايا التي تملكها.

إن العرب فيهم النجابة والصلابة وخفة الحركة وحدّة الذهن وأصالة الرأي وكرم الخلق وعلو الهمة وتمام القابلية لكل ما يرقي الأمم؛ وفيهم مع ذلك العدد الجم الذي يجعلهم من أكبر الأمم إذ يبلغون في هذا العصر نحواً من سبعين مليون نسمة بين آسية وإفريقية، وبأيديهم أوسط البقاع وأقدمها تاريخاً وأذكاها تربة وأكثرها اعتدالاً وأفرطها إلى حوض المدنية، فالمدنية البشرية إنما نبتت في البلاد التي هي اليوم مساكن العرب، وفن الكتابة الذي لا تتصور الحضارة بدونه قد وضعه العرب في اليمن على أحد القولين وعلى القول الآخر هو من

وضع الفينيقيين الذين لم يخرجوا عن كونهم عرباً في الأصل، وبلاد العرب من الجنوب إلى الشمال حافلة بآثار العمران المدهشة التي تنطق بما يقدر عليه العرب إذا سمت هممهم إلى المجد، ولا يزال العرب في نفس قابليتهم التي كانوا فيها لا يعوزهم سوى الانتهاض والارتياض والانضمام بعضهم إلى بعض، فماذا الذي يا ليت شعري يحمل هؤلاء المتشائمين على القول بأن الوحدة العربية إنما هي ضرب من الخيال وإن تحقيقها من دونه نقل الجبال، وأي سبب معقول يقدر هؤلاء أن يستظهروا به على تشاؤمهم هذا؟ ومن الناس من كتب أن اتحاد سورية والعراق غير ممكن من الجهة الحقوقية، وهذا أغرب من الأول. فمتى كانت الانقلابات الدولية والنهضات الشعبية يتوخى بها المطابقة لعلم الحقوق؟ وهل نهضة بولونية لاستئناف كيانها السياسي كانت مطابقة للحقوق؟ وهل نهضة إيرلندة التي نالت بها استقلالها الحالي كان موافقاً لقانون إنكلترة! إن الحقوق الدولية التي يبنى عليها استقلال الشعوب إنما هي مجرد إرادة الشعب ونهضته العلمية لا غير، وما سمعنا بأمة مغلوبة على أمرها حصلت على حريتها واستقلالها بعلم الحقوق.

وكذلك من غرائب ما سمعناه من الاعتراض على مشروع الوحدة العربية قول بعضهم أن الدول الأجنبية لا تسمح به، فإذا كنا لا نقدم على عمل من الأعمال إلا إذا كانت الدول الأجنبية تسمح لنا به، فلماذا أقدمنا إذن على طلب الاستقلال وأرقنا في سبيله الدماء الزكية ولم نبال بخراب البيوت وذهاب الأموال؟ وهذا الاستقلال الذي نلناه بهذا الثمن الوجع لم تكن الدول الأجنبية المتغلبة علينا لتهواه ولا لترضى به، فكيف نجعل الأجانب حكماً في قضية الوحدة، ونحن لم نجعلهم حكماً في قضية الاستقلال وما الفرق، ليت شعري، بينهما؟ إن كلاً من المشروعين أمر حيوي للعرب، فكما بذلنا النفوس والنفائس في سبيل الأول، يجب علينا إذا ألجأ الأمر أن نبذل النفوس والنفائس في سبيل الثاني، لاسيما أنه لا يعترض هذا من العقبات ما كان يعترض الأول، فنكون مثل العبد الذي إذا أريد على عمل من الأعمال أجاب: استأذنوا لي من سيدي حتى أعمله، كلا لم نكن ولن نكون عبيداً حتى نستأذن الأجانب في أمر وحدتنا.

ثم ينسى القائلون بأن هذا المشروع هو من باب الخيال أنه لو كان كذلك لما حسبت الدول له هذا الحسبان كله، ولاسيما الدول اللائي تطمح إلى بلاد العرب فإن الخيال لا يخيف أحداً، وما يخيف رجال السياسة سوى الحقائق، ورجال السياسة المحنكون هم أدهى من أن يرتاعوا لأشباح باطلة وأخيلة مضمحلة، على أن هذه الهواجس التي تجول في صدور بعض الدول من أجل مشروع الوحدة العربية ليست سوى آثار الجشع الاستعماري الذي لم ينفع قط أهله والذي كانت الحرب الكونية العامة أحد آثاره، فلو تأمل أرباب الأطماع من رجال السياسة بعين الروية لوجدوا الوحدة العربية خيراً لهم وضماناً كافلاً لعدم التنافس، فالاقتتال فيما بينهم ولا يوجد شيء ضروري للسلم في الشرق الأدنى وبالثاني في أوربة أكثر من وحدة العرب السياسية والعسكرية لما فيها من إزالة التنافس الدولي. إذن قضيتنا هذه قضية سلمية عمرانية مدنية مبنية على حفظ الذمار منعاً للقتال الذي أكثر ما يقع على أسلاب الضعفاء، قضيتنا هذه قائمة بعوامل داخلية وخارجية كل منها ضروري لنجاح المشروع، أما العوامل الداخلية فهي همتكم أيها الشبان الذين عليهم اعتماد الوطن في مستقبله، وهي أخذ البلاد العربية بالأسباب المادية والمعنوية الكافلة لنهضتنا وارتقائها ووحدة الشعوب بين أقسامها. وأما العوامل الخارجية فهو ما يحدث من وقت إلى آخر من الأزمات السياسية العامة والمنافسات الدولية التي يجد من خلالها العرب فروجاً كثيرة يتمكنون بها من الوصول إلى مرادهم، وهي هذه المنافسات الدولية التي رأينا محمود آثارها في السنة الماضية في الاعتراف باستقلال أعز البلاد علينا وأغلاها لدينا، فكل نوع من هذين النوعين له تأثيره في تأمين سبيل الوحدة كما كان له تأثيره في تأمين سبيل الاستقلال،

وعلى العاقل أن لا يقصر في اهتبال الغرر وانتهاز الفرص كلما سنحت، وأن يحذر دائماً من التهور في السيئات والاندفاع في عداوة الأعداء على الإطلاق، فكثيراً ما بلغ بنا خرق سياستنا أن جمعنا بين الأضداد ونبذنا إلى الجميع على سواء، وأن لا يكون بالعواطف والأهواء ولكن بالحسابات الدقيقة، وكثيراً ما يحتاج الحازم إلى كظم غيظه في الموقف التي يكون مضطراً فيها إلى اختيار أهون الشرين، وبهذا أختم كلامي راجياً أن هذا المشروع المقدس الذي نحن في صدده يتم بحسب برنامجنا المرسوم من قبل وتقر به عيوننا ونحن في هذه الحياة، وإذا لم أعش حتى أراه حقيقة مجسمة فيوشك أن أبشر به وأنا تحت التراب فليست العبرة في حياة الأفراد إذا كانوا، وإنما العبرة هي في حياة الأمم، فلتكن إذاً كلمتنا دائماً: لتحيى أمتنا العربية!

المصدر

كراس مستقل بعنوان **الوحدة العربية** طبعته مكتبة عرفة – دمشق في مطبعة الاعتدال بدمشق، ١٩٣٧، والكراس هو محاضرة من اثنتين ألقاهما شكيب رسلان في دمشق سنة ١٩٣٧، وكانت الأولى في «المجمع العلمي العربي في دمشق» (نهضة العرب العلمية في القرن الأخير) وقد صار اسمه اليوم : مجمع اللغة العربية. والثانية في «النادي العربي» وهو ناد أسس في دمشق بعد خروج الأتراك وتأسيس الحكومة العربية سنة ١٩١٨، وضم نخب المثقفين المنضوين حديثاً تحت الفكرة القومية الوليدة، ولا يزال هذا النادي قائماً في مكانه عند جسر فكتوريا في دمشق، لكن نشاطه محدود منذ فترة.

النصان كاملان ولم نفعل شيئاً إلا تصحيح الأخطاء المطبعية وبعض الإيضاحات، وقد حافظنا على طريقة الترقيم والتنضيد لأننا نعتبر ذلك من روح الكاتب والعصر.

الهوامش

١ من غريب الاتفاق أن يلقي الأمير العلامة هذه المحاضرة الجامعة في المجمع العلمي في المكان الذي اجتمع فيه لأول مرة في مقتبل شبابه بمفتي دمشق الشيخ محمد المنيني الذي كان يقطن يومئذ في المدرسة العادلية التي كان له حق التولية عليها يومئذ.

٢ ربما ينبغي هنا ملاحظة الانتقال في حديث شكيب أرسلان من مفهوم ومصطلح «النهضة الشرقية» وهو من بقايا الفكرة «العثمانية» المستخدمة حتى سنة ١٩٢٧ إلى مفهوم ومصطلح «النهضة العربية» المستخدم سنة ١٩٣٧ في هذه المحاضرة، مما يشي بتغير في المفهوم السياسي ومفهوم الرابطة المجتمعية لدى شكيب أرسلان. (م.خ) ”

٣ حُذيًا: بمعنى احتذاء والسير على نهج. (م.خ)

٤ المقصود ما أصبح يعرف منذ سنة (١٩٢٠) بالجامعة الأمريكية في بيروت، وكانت قد تأسست سنة (١٨٦٣) باسم «الكلية السورية الإنجيلية» وبدأ التدريس فيها سنة (١٨٦٦) (م.خ)

٥ ملكية تعني هنا حكومية. (م.خ)

٦ الصحيح هو عام ١٨٥٨ . (م.خ)

٧ الأولى من القول والثانية من القيلولة.

٨ لا حاجة بنا الآن إلى سرد أسماء الجرائد المصرية الكثيرة، ولا إلى سرد أسماء الجرائد السورية الصادرة في دمشق وحلب وبيروت وفلسطين، ولا إلى ذكر المجلات الشهيرة كالمقتطف والهلال والرسالة وأمثالها، فإن الأعلام الشهيرة لا تعرّف ولا تحتاج إلى تعريف.

9 La Nation Arab.

10 Robert Gean Longuet.

11 L’action du Peuple.

12 L’action du populaire.

١٣ المقصود الدكتور عبد الرحمن الكيالي (١٨٨٧-١٩٦٩)، طبيب وسياسي وكاتب سوري خريج الجامعة الأمريكية في بيروت، ثم صار رئيساً للحزب الوطني. من أهم كتبه: كتاب المراحل «٤ أجزاء» أرخ فيه للحياة السياسية السورية أثناء فترة الانتداب. (م.خ)

١٤ عُنيت بنشره مكتبة عرفة بدمشق، مطبعة الاعتدال بدمشق.

* المقصود هو إحسان الجابري المولود في حلب سنة ١٨٨٢ سياسي وإداري سوري، درس في استنبول، وكان أحد أمناء الملك فيصل، وغادر معه إلى أوروبا سنة ١٩٢٠، وصار فيما بعد نائباً في حلب ورئيساً للحزب الوطني ومحافظاً للاذقية، بعد أن كان قد عمل في أوروبا للقضية العربية مع شكيب أرسلان خلال عشرينيات القرن العشرين. والجابري من الجيل الذي تحول انتماؤه، تحت ضغط الأمر الواقع، من الرابطة «العثمانية – الإسلامية» إلى الرابطة أو الهوية «القومية العربية». (م.خ)

قدري حَافِظ طوقان *

جمال الدّين الأفغاني آراؤه، كفَاحُه، وأثره في نهضَة الشّرق (١٩٤٧) **

هذه المحاضرة

القيتها في النادي الرياضي الأدبي بنابلس وفي القدس وغزة واللد، إحياءً لذكرى المصلح الاجتماعي الخطير السيد جمال الدين الافغاني بمناسبة مرور خمسين عامًا على وفاته. وقد رأيت ان اطبعها وانشرها ليكون للقراء من سيرة (جمال الدين) ما يلهمهم العمل في سبيل المجموع وتقدمه، ومن رسالته ما يحفزهم إلى التماس طريقه في النضال والكفاح.

قدري حافظ طوقان

نابلس

١٩٤٧/٤/٢٥

الافغاني من زعماء الاصلاح في القرن التاسع عشر للميلاد ومن أركان النهضة الذين كان لهم الفضل الكبير في ايجاد الوعي السائد الآن في مختلف ديار الشرق والاسلام. كان في جهاده يرمي الى ايقاظ الشرق عن طريق العلم والثقافة وتنقية العقائد من الخرافات والى مناهضة الاحتلال والاستعمار ورفع كابوسهما عن الاقطار المنكوبة بهما، كما كان يهدف من كفاحه الى اتحاد هذه الاقطار في اتقاء الاخطار المحدقة بها لتستطيع السير مع قافلة الشعوب الراقية والمساهمة في خدمة الانسانية ورفع مستوى الحضارة. وليس موضوعنا أن نتحدث عن حياته الخاصة ونشأته بالتفصيل فهذا ما لا نحاوله. لكننا سنتناول بعض آرائه وأفكاره ونعرضها مع الشرح والتعليق، ومن خلال هذه تتجلى رسالته في الحياة وكفاحه في ادائها على افعل وجه واكمل صورة.

وقبل التعرض لآرائه وافكاره ورسالته لا بد لنا من سرد ترجمة حياته بإيجاز متناه للوقوف على البيئة التي نشأ بها وللتعرف على المحيط الذي خرج منه.

نشأ في الأفغان في بيت عظيم كان لبعض رجاله سيادة

على جزء من الأراضي الأفغانية تستقل فيها وتحكمها. وقد سلب احد ملوك الأفغان الامارة من هذا البيت ونقل والد السيد جمال الدين وبعض اعمامه الى كابل.

وفي كابل درس الافغاني العلوم الاولية. وفي سن الثامنة عشرة سافر الى الهند فأقام سنة وبضعة أشهر درس خلالها الرياضيات والطبيعيات والتصوف والفلك والفلسفة. بعد ذلك ذهب الى الحجاز لأداء فريضة الحج. وطالت مدة سفره إذ انتقل أثناء ذلك الى مختلف البلاد والاقطار.

رجع الافغاني بعد اداء الفريضة الى الافغان ودخل في سلك الحكومة وانغمس في منازعات سياسية على من يتولى الأمارة وآثر جانبًا على جانب فانتصر في بعض المنازعات وهُزم في غيرها. وأخيرًا انتصر الجانب المعادي لجمال الدين فخاف الغدر والانتقام فرحل الى الهند حيث مكث ثلاثة أشهر بث خلالها الكثير من الآراء الحرة والأفكار الجريئة. وقد انزعج الانكليز من هذا كله فأوعزوا اليه بالارتحال فذهب الى الآستانة. ولكن إقامته فيها لم تطب للمسؤولين فاضطروه الى الجلاء عنها فجاء مصر وكان ذلك عام ١٨٧١. وهنا نظر الافغاني الى الحال الذي عليه مصر فرأى ان المجال واسع وان الأرض صالحة لبذر البذور.

مكث في مصر ثماني سنوات كانت اخصب ايامه وانفعها ثمرًا واصلحها غرسًا. واخيرًا وفي عام ١٨٧٩ صدر امر باخراج السيد الافغاني ففارقها الى الهند وفيها كتب رسالته في إبطال ونفي مذهب الدهريين. وابيح له بعد ذلك أن يذهب الى اي بلد يشاء فاختار الذهاب الى اوروبا فزار لندن وباريس حيث وافاه الشيخ محمد عبده وتعاونا على اصدار جريدة تدعو الى الوحدة الاسلامية تحت لواء الخلافة العظمى. وقد جرى له اثناء إقامته في فرنسا مباحثات مع الفيلسوف الفرنسي «رينان» وسيأتي الحديث عنه.

وشعر شاه ايران بحاجته إلى جمال الدين فاستقدمه فسار الى طهران وكان موضع الحفاوة والرعاية. لكن ذلك لم يطل إذ تنكر له الشاه وتغيرت سيرته معه فاستأذنه في السفر فسافر الى روسيا وزار عواصمها. وبقي فيها موضع الاجلال والاحترام مدة من الزمن لكن جرأة جمال الدين وصراحته دفعت القيصر الى إخراجه من روسيا، وكان الإخراج بلطف بالغ.

خرج من روسيا وجال في اوروبا فاجتمع في لندن وباريس على عظماء الرجال وكبار الساسة والعلماء والفلاسفة. وصدف أن اجتمع ثانية في فرنسا بشاه إيران الذي اعتذر للسيد عما بدر منه في إيران في الزيارة الأولى ودعاه لمرافقته فأجاب جمال الدين وذهب الى العجم. وفي هذه الأثناء سن القانون الأساسي لمملكة فارس (بناء على طلب الشاه) على اساس تشكيل حكومة دستورية مقيدة. ومن الطبيعي ان يرفض الشاه هذا الدستور وقد خشي على نفوذه من جمال الدين فنفر منه وأمر بإخراجه من الأراضي الايرانية بالقوة فخرج منها إلى العراق فإنكلترا.

وفي أواخر عام ١٨٩٢ رحل إلى الآستانة بطلب من السلطان عبد الحميد. وهنا طالت مدة إقامته فيها صرفها في الوعظ والارشاد ونشر التعاليم الحرة والآراء الجريئة. وفي عام ١٨٩٧ اصابه السرطان فقضى عليه. رحمه الله.

يظهر لنا من هذه الترجمة الموجزة ان جمال الدين نشأ في بيئة حافلة بالقلاقل والمصاعب وأنه انغمس في حياة مضطربة مليئة بالاضطهاد والمتاعب. وقد كان لهذا كله ولسياحاته ودراساته الأوضاع والأحوال اثر كبير على اتجاهاته فكسب من ذلك دراية وخبرة ومعرفة أيدها اشراق في قريحته وذكاء في مداركه وقوة في فطرته وشخصيته.

وأرى إخلاصًا للحق ان أشير الى ناحية هامة تتعلق بآرائه وتعاليمه. قد لا تجدون في بعض آرائه شيئًا جديدًا وقد ترون تعاليمه وافكاره عن دول الغرب وعن الاستعمار شيئًا معروفًا عندكم ليس فيه ما يثير الدهشة. ولكن إذا نظرتم الى الظروف التي نشأ فيها الأفغاني وروح العصر الذي ظهر فيه والى الأوضاع

الشاذة في سائر الممالك في الشرق من جهل يكاد يكون شاملًا واضطهاد للحرية وخنق للأفكار، إذا نظرتم الى هذا كله بعين الاعتبار واستعرضتم مواقفه الجريئة وصراحته المتناهية مع ذوي النفوذ ورجال السياسة في اوروبا واصحاب الجبروت والطغيان في الشرق لوجدتم أن الأفغاني شجاع، مصلح جريء، ذو عقلية سابقة لزمنها، أدرك رسالته نحو الشرق والانسانية جمعاء فقام يعمل على التمهيد لتحقيقها بمواهبه وعقله وقلبه.

الأفكار عند الأفغاني تتوالد وتتكاثر من كل ما يقع تحت سمعه وبصره «له سلطة على دقائق المعاني وتحديدها وابرازها في صورها اللائقة بها كأن كل معنى قد خلق له» وهو كتلة من النشاط والحيوية وشعلة من الذكاء والحماسة لا يهدأ ولا يكل. يريد أن يؤدي رسالة ويريد تحرير شعوب الشرق والاسلام واتحادها. وكيف الطريق لأداء الرسالة؟ انها التعليم في كل مكان ينزله. فقد كان يقول بالتعليم في بيته وفي بيوت أصدقائه وفي القهاوي وسائر المجتمعات على أنواعها من شعبية وأرستقراطية.

جاء مصر وأقام فيها بعض السنين ولعلها من أبرك السنين على مصر وعلى الشرق. فقد بدأ نشاطه في التعليم، وعن هذا الطريق بذر البذور فنمت وأثمرت ثمرات هي من عوامل يقظة الشرق واندفاعه في التحرر والانطلاق. كان يلقي في بيته دروسًا علمية منتظمة في المنطق والفلسفة والتصوف. وكان يمتاز على علماء الازهر ومعلميه في كونه توفق في عرض هذه الموضوعات وجعل فصولها وبحوثها نقاط ارتكاز، «يستند عليها في شرح أفكاره وآرائه والتبسط في مناحي الفكر والتطبيق على الحياة الواقعة». لهذا لا عجب إذا تأثر بها كبار رجال الاصلاح ونخبة الشباب في ذلك الوقت أمثال (محمد عبده، عبد الكريم سلمان، اللقاني، سعد زغلول، والهلباوي وغيرهم).

لقد وجد هؤلاء عند جمال الدين شيئًا جديدًا غير الذي ألفوه في الأزهر. وجدوا أن جمال الدين ذو شخصية قوية، تجزم في الحكم ولا تتردد، تحكم في صحة ما يصح وبطلان ما يبطل، «تربط جزئيات الحياة العملية والعلمية كلها برباط واحد يفتح النوافذ كلها بعضها على بعضها حتى تتألف منها وحدة». ولم يكن الأفغاني يكتفي بالتعليم في بيته بل لجأ بالإضافة (إلى التعليم في البيت) إلى إلقاء الدروس في حلقات أوسع ومجتمعات أكبر تكون أعم أثرًا وأكثر نفعًا. كان من رواد حلقاته هذه البارودي والمويلحي وأخوه ومحمد عبده واللقاني وسعد زغلول وعلي مظهر وأديب اسحاق وسليم نقاش وغيرهم من الشباب من مختلف الطبقات والأعمال. في هذه الحلقات والمجتمعات كان التوجيه قويًا في تحويل مجرى الأدب ونقله من حال إلى حال حتى أصبح وسيلة للتعبير عن إحساس الجماهير والدفاع عن حقوقهم. يريد الأفغاني من تدريسه في هذه الحلقات أن يكوِّن رأيًا عامًا ذا أثر قوي على الحكومة والمسؤولين.

يريد الأفغاني من دروسه هذه أن يقتنع الشعب بحقه في الحكم وأن ينتزع هذا الحق انتزاعًا من الحاكمين المغتصبين. إن هذه الطرق التي اتبعها الأفغاني في التعليم، في البيت وفي الحلقات والمجتمعات، قد ساعدت على توسيع العقول وإيجاد آفاق جديدة في فهم العلم وحقيقته وتقديس الحرية في البحث وعلى خلق شخصيات قوية تخلص للحق ولا تخاف الجهر، كما كانت عاملًا في يقظة الجماهير وتقوية إيمانهم بحقهم في الحياة وتبصيرها بكيانها وحيويتها وواجباتها.

كان الأفغاني شجاعًا إلى أبعد الحدود، لا يهاب أحدًا، يجهر بما يعتقد ويدعو إلى ما يرى فيه الخير لا يُرهبه حاكم أو سلطان، وكانت شجاعته هذه نقمة عليه إذ اضطرته (كما ظهر لنا) لترك بلاده ومبارحة الهند والابتعاد عن مصر وغيرها من الأقطار. وليس بعجيب أن يكون هذا مصيره فهو يرى أن السجن في طلب الحق من الظالمين والعتاة رياضة،

والنفي في ذلك السبيل سياحة، والقتل شهادة، وهي أسمى المراتب.

كان للافغاني في اول حياته آمال كبار وأهداف بعيدة تتجه نحو خير البشرية وسلام العالم. وكان يرى أن البلاء المنصب على البلاد والتفرقة المستحكمة في سائر الامصار ليست إلا أثرًا من آثار بعض رجال الدين ونتيجة لسوء توجيههم وتصرفاتهم ونواياهم. لقد رأى بعين البصيرة النافذة أن الارض التي يعيش عليها الانسان -وهي من أصغر الاجرام وهباءَة في هذا الكون الواسع العريض- لا توجب هذا التناحر وهذا الاختلاف بين الناس. وان أصحاب المطامع والاهواء وذوي النفوذ هم من عوامل الانقسام والفوضى السائدين في مختلف الاقطار والديار. ثم يوضح آراءه ويسترسل فيقول: «... ورجعت الى أهل الارض وبحثت في أهم ما فيه يختلفون فوجدته الدين... فأخذت الاديان الثلاثة وبحثت فيها بحثًا دقيقًا مجردًا عن كل تقليد منصرفًا عن كل تقيد مُطلِقًا للعقل سراحه...» وقد وجد الافغاني بعد البحث وامعان الفكر أن الاديان الثلاثة على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية وانه «إذا نقص في الواحد شيء من أوامر الخير المطلق استكمله الثاني – وإذا تقادم العهد على الخلق وتمادوا في الطغيان وساءت الكُهَّان فهم الناموس او انقصوا من جوهره أتاهم رسول فأكمل لهم ما أنقصوه واتم بذاته ما أهملوه». وهنا لاح له بارق أمل كبير وهو أن يتحد أهل الاديان مثل ما اتحدت (الاديان) في جوهرها وأصلها وغايتها. وبهذا الاتحاد (على حد قوله) يكون البشر قد خطوا نحو السلام خطوات كبيرة في هذه الحياة القصيرة، ويقول بعد ذلك «... وأخذت أضع لنظريتي هذه خططًا وأخط أسطرًا وأحبر رسائل للدعوة، كل ذلك وأنا لم أخالط أهل الاديان كلهم عن قرب ولا تعمقت في أسباب اختلاف حتى أهل الدين الواحد وتفرقهم فرقًا وشيعًا وطوائف...» لكنه لما علم أن دون اتحاد أهل الاديان هوات عميقة وصعابًا ليس من السهل التغلب عليها... عندئذ أدرك (كما يقول) أن أي رجل يجسر على مقاومة التفرقة ونبذ الاختلاف وإنارة أفكار الخلق بلزوم الائتلاف والرجوع الى أصول الدين الحقة، هو ذلك الرجل قاطع أرزاق المتجرين في الدين، وهو الكافر الجاحد في عرف الضالين والمسيطرين على مصائر الشعوب.

انتهى علم الافغاني الى هذا الحد وتوصل بإدراكه الى هذه النهاية. وهنا يقول: «... انقلبت أفراحي بالخيال أتراحًا ورجعت عن نظريتي والفشل ملء إهابي وجبتي...» والافغاني لا يقف. وكيف يقف وهو المتقد حماسة وحيوية، فلقد جمع ما تفرق من الفكر ونظر الى الشرق وأهله وفكر في تشخيص الداء وتحري الدواء، فوجه همه الى ذلك والى الاصلاح على قدر الامكان.

ولهذا لا عجب إذا رأيناه ينفر من الانقسام بين الشيعة والسنية. وفي رأيه أن هذه التفرقة لا موجب لها بل هي من صنع أصحاب الاهواء والمطامع والملوك والامراء. وهو لم ينكر أيضًا أن هناك عامل الجهل الذي كان له (ولا يزال) الاثر الكبير في ما نراه من التحزب لصحابي أو ولي مما أدى إلى نزاع بليغ زاد في تفكيك المسلمين وانحلال الروابط بينهم.

ولسنا بحاجة الى القول إن الافغاني -وهذه روحه وآماله البعيدة- لا يعرف تعصبًا، وهو إن رأيناه يدعو الى الدين وإلى الالتجاء إلى الدين في كثير من الاحيان فما ذلك إلا لأنه يرى فيه قوة عظيمة يمكن استغلالها لاثارة الجماهير وإيقاد حماستهم ليرفعوا عنهم ضغط الاستعمار ويتخلصوا من السيطرة الغربية.

الافغاني يؤمن بالحق ويخلص له. وقد أثر هذا على سلوكه وتصرفاته، فبينا هو متواضع مع الناس لدرجة الذل إذا هو متكبر مع الملوك والأمراء لدرجة التجبر. كان يندفع في الحق والجهر به أمام من لا يلائمهم ذلك من ذوي النفوذ والسلطان. وكثيرًا ما أوقعه هذا السلوك في مشاكل وصعاب ما كان ليعيرها اهتمامًا أو التفاتًا.

ذهب الافغاني الى روسيا بقصد التعرف على شؤون المسلمين فيها ودراسة أحوالهم -وكان معروفًا بعدائه لسياسة انكلترا- فأولاه المسؤولون في روسيا الاجلال واستقبلوه بالترحاب والتكريم. دعاه القيصر وتحادث معه طويلًا، وقد سأله (القيصر) عن سبب اختلافه مع شاه العجم. فذكر جمال الدين رأيه في الحكم الدستوري وضرورة اتباعه وأن الشاه ينفر من ذلك. وهنا قال القيصر: «انني أرى الحق في جانب الشاه، إذ كيف يرضى ملك من الملوك أن يحكم به فلاحو مملكته» فأجاب جمال الدين بجرأة وصراحة: «أعتقد يا جلالة القيصر أن عرش الملك إذا كانت الملايين من الرعية أصدقاء له خيرًا من أن يكونوا أعداء يترقبون الفرص ويكمنون في الصدور سموم الحقد ونيران الكراهية...» فَعَلَتْ عند ذلك وجه القيصر علامة غضب فقطب حاجبيه ولم يطل الحديث بعد ذلك مع جمال الدين بل قام من مجلسه وودع جمال الدين بغير الشكل الذي استقبله به ثم أوعز القيصر لرجاله أن يسرعوا متلطفين بإخراجه من روسيا.

كان الافغاني قوي الحجة نافذ البصيرة يجذب مخاطبه اليه ويرضخه لبرهانه، وقد قال عنه محمد باشا المخزومي وهو من الذين لازموه وعرفوا الكثير عن سجاياه وصفاته: «الافغاني عظيم النفس كبير الهمة محب الخيرَ للبشر، يحمل كل من يخاطبه على العظائم ويذلل لديه المصاعب. وهو صحيح العقيدة شديد التمسك بحكمة الدين ينفر من التقليد في المذاهب. وكان مجتهدًا وله في اجتهاده بعض الغرابة لمخالفته المألوف من وجهة التفسير. يقدم حيث يحجم الناس ويتكلم حيث يسكتون رغبة أو رهبة».

يقول الافغاني ان لا موجب لسد باب الاجتهاد وانه إذا كان المتقدمون قد سمحوا لأنفسهم أن يخالفوا قول من تقدم فاستنبطوا وقالوا ما يتفق وزمانهم، فَلِمَ نقف، ولم لا نسير على طريقهم نستنبط كما استنبطوا ونقول ما يوافق زماننا. ويتابع عرض رأيه في ذلك فيقول: «ما معنى أن باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سُدَّ؟ ومن قال لا يصح لمن بعدي أن يجتهد ليتفقه في الدين ويهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمن وأحكامه؟ إن الفحول من الائمة اجتهدوا وأحسنوا. ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن. واجتهادهم فيما حواه القرآن ليس إلا قطرة، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده...»

ويرى الافغاني أن سد باب الاجتهاد من عوامل تأخر المسلمين. وأن على المسلمين من أصحاب الاطلاع الواسع والعقول النيرة المرنة أن يجتهدوا وأن يسايروا الزمن في الاجتهاد وأن لا يكونوا جبناء في إذاعة ما يعتقدونه ويرونه في صالح الجماعة أو في جانب الحق حتى ولو كان ذلك مخالفًا للرأي العام. وقد أعجب الأفغاني بالدكتور شميل لجرأته وبث ما يعتقده حين قال بنظرية «داروِن» وكتب فيها وهو «يقدر فيه عدم تهيبه من سخط المجموع لما يجهله من حقائق العلم».

ما كان الافغاني ليحجم عن إبداء رأيه ولو كان مخالفًا للمألوف. وهذا ما جعل بعض معاصريه ينظرون اليه كمارق من الدين وخارج على أحكامه.

سئل مرة عن رأيه في الاشتراكية في زمن كان البحث فيها إلحادًا وخروجًا على التقاليد والعرف والأحكام المرعية. وكان جريئًا في جوابه لاعتقاده أنه الحق، وأن الحكمة تقضي أن لا يمتهن الرأي أو النظام لقلة الأتباع والنصراء، بل أن ينظر اليه بعين البحث والنقد الصحيحين. قال الأفغاني: إن الاشتراكية -وكان ذلك قبل سبعين عامًا- «لا بد وأن تسود في العالم يوم يعم فيه العلم الصحيح ويعرف الانسان أنه وأخوه من طين واحد أو نسمة واحدة وأن التفاضل إنما يكون بالأنفع من المسعى للمجموع وليس بتاج أو نتاج أو مال يدخره أو كثرة خدم يستعبدها أو جيوش يحشدها وغير ذلك من عمل باطل ومجد زائل».

والسيد الأفغاني لم يترك عملًا خطيرًا لخير النوع وخاصة لخير الشرق إلا واقتحمه بجرأة بلغت الغاية بل وتعدتها الى التهور في كثير من الأحايين.

عمل بلسانه وقلمه على ايقاظ الشرق ولا سيما المسلمون لأنهم كما كان يقول هو العنصر الغالب بأكثريته في الشرق، ولهذا فيقظتهم يقظة الشرق ونهوضهم نهوضه. ولا يقوم للشرق كيان إلا إذا انتبهت الاكثرية وفاقت من سباتها ونهضت من كبوتها. وهو يرى أن لا مفر لنهوض الشرق وتقدمه من القيام بحركة ثورية عامة تزيل طغيان الغرب على الشرق وتقضي على هيبته وسطوته.

كان للافغاني رسالة يرى في ادائها عبادة هي أسمى العبادات فقام يعمل على تحقيقها بتوجيه جهوده اليها وحشْد مواهبه في سبيلها. لقد جعل همة إنهاض الشرق ليستعيد مكانته ويلحق بالأمم الراقية فيساهم في خدمة المدنية ورفع مستواها. لقد دعا الشرقيين والمسلمين الى حل عقولهم من قيود الأوهام والى الاصلاح الديني والعلمي والى توحيد المساعي والجهود ليتمكنوا السير بخطى واسعات نحو الحرية واحراز الحق في الحياة الكريمة. وفي سبيل تحقيق هذه الغايات والأهداف نراه قد انقطع بكليته الى الجهاد والنضال والكفاح فلم يتخذ زوجة ولم يلتمس كسبًا، فبث في نفوس الذين اتصلوا به روحًا حية وبذر بذورًا في مختلف الأقطار انتفع من إزهارها الشرق ولا يزال ينتفع منها ومن نموها في جهاده وكفاحه. والواقع أن ما نراه الآن من يقظة عند العرب إنما ترجع إلى الأفغاني وتلامذته من أصحاب المواهب والرسالات الذين عملوا على ايقاظ شعوبهم وإنهاضها. والسيد الأفغاني (كما يرى السيد رشيد رضا) هو موجد النهضة الاجتماعية في مصر من الجهتين العلمية والسياسية. وقد نفخ فيها روحًا من روحه «ونقلها من طور الى طور، ولكنه تركها في سن الطفولية وقد خلف عليها وصيه ووارث علمه وحكمته الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده».

لقد درس الأفغاني الشرق درسًا وافيًا وبحث في علله وأمراضه فوجد «أن أقتل أدْوائه وما يعترض في سبيل توحيد الكلمة فيه داء انقسام أهله وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد، واتحادهم على الاختلاف، فقد اتفقوا على أن لا يتفقوا. ولا تقوم على هذا لقوم قائمة». وقد عمل جمال الدين على ايقاظ الهمم وبعث العزائم وإلفات النظر إلى الخطر الغربي المحدق بالشرقيين والآخذ بخناقهم فدعاهم الى جمع شتاتهم والاتحاد وتوحيد الجهود والجهاد. وعلى الرغم من العقبات التي كانت في طريقه والمصائب التي انتابته والمكاره التي أصابته، على الرغم من كل ذلك لم يقنط ولم يصل اليأس الى نفسه، بل كان يواصل السعي للوصول الى ما يصبو اليه ويرى في مواصلة السعي لذلك لذة وراحة وطمأنينة.

لم يكن جمال الدين يجزع من العسف المحيط بالشرق ولا من الضغط النازل به ولا من المظالم المنصبة عليه، بل كان يرى في هذا كله بوارق خير يرجو منها الالتحام والاتحاد. فكان يقول «بالضغط والتضييق تلتحم الأجزاء المبعثرة». وجمال الدين فهم الشرق وخبره وأدرك أسباب تأخره وانحطاطه. وقد عرف الداء فوصف الدواء فكان أول من قال به وأشار اليه. قال الأفغاني ان أمراض الشرق قد أتت من مطامع الغرب وانها قد دخلت اليه من باب خمول الشرقيين. وقد أوضح طرق الغرب في إضعاف الروح وقتل المواهب وأبانَ أسلوبه العجيب «لاضعاف لغة القوم والتدرج بقتل التعليم القومي وتنشيط القائلين من الشرقيين بأن ليس في لسانهم العربي أو الفارسي أو الأوردو الهندي آداب تؤثر ولا في تاريخهم مجد يذكر...» وقد وصل الاتقان في أساليب الغرب حدًا جعل بعض الشرقيين يرون أن المجد كل المجد لهم «أن ينفروا من سماع لغتهم وأن يتباهوا بأنهم لا يحسنون التعبيرَ بها وأن ما تعلموه من الرطانة الأعجمية هي منتهى ما يمكن الوصول اليه من المدركات البشرية».

وهو يرى أن لا جامعة لقوم لا لسان لهم. ولا لسان

لقوم لا آداب لهم ولا عزة لقوم لا تاريخ لهم، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقم منهم أساطين تحمي وتحيي آثار رجال تاريخها فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم. وهذا كله يتوقف على تعليم وطني يكون بدايته الوطن ووسطه الوطن وغايته الوطن. ويجب أن يكون الوطن في مفهوم الشرقيين كقاعدة حسابية، اثنان فاثنان تعملان أربعة، فلا تستطيع المذاهب أو الطوائف أن تدعيها خاصة ولا أن تحاول نقضها.

والأفغاني يرى أن الوهم من اكبر العوامل في تقهقر الشرقيين وركونهم لسيطرة الغرب فلولا الوهم لما كان للغرب سلطان على الشرق ولما استكان الشرق لحكم الغرب. والوهم يثبط الارادة ويميت العزائم كما يجلب الشر بأنواعه. وفي اللحظة التي يرتفع بها الوهم عن أعين الشرقيين يزول الطغيان الغربي وتتكشف الحقائق فلا يعود هنالك غرب حاكم وشرق محكوم. ويعرض بعد ذلك آراءه في الجبن فيرى أنه أساس الوهم وهو موجدهُ بل هو علة العلل والداء المنتشر في الشرق. والجبن (كما يقول الأفغاني) يتنافى مع الايمان فلا يمكن لأحد أن يجمع بين الدين الاسلامي وبين الجبن في قلب واحد. والجبن من أسباب نجاح الغرب في سيطرته واستغلاله، وفشل الشرق في نيل أمانيه واستقلاله. وعلى هذا نراه يدعو الشرقيين الى الثورة وأن يؤمنوا بحقهم وأن لا يتوانوا عن بذل الأرواح والأموال في سبيل إعلاء كلمة الحق.

والافغاني يرى أن نجاح محمد علي باشا الكبير في حكم مصر قام على الشجاعة والايمان فقد سار بمصر في مضمار التمدن والحضارة وأدخلها في (طور من أطوار المدنية) وتقدم بالبلاد تقدمًا لم تصل اليه الأقطار الشرقية في ميادين الزراعة والصناعة والتجارة والتعليم.

وليس عجيبًا أن يعجب الأفغاني بمحمد علي باشا وأن يعتبره من نوابغ الدهر ومن عظماء التاريخ، فالعظيم يقدر العظيم، والفضل يعرفه ذوو الفضل.

لقد آمن محمد علي باشا بحق مصر في الحياة الكريمة وآمن برسالتها نحو الشرق والانسانية فسار بها –بعد أن نزع الجبن واستأصل الوهم من نفسه– في معارج التقدم والخلود.

والافغاني يؤمن بالشعب وبحق الشعب في حكم نفسه يؤيد ذلك رفضه عرش السودان حين عرضه عليه اللورد ساليسبوري إبان ثورة المهدي. فقد استدعت الحكومة البريطانية جمال الدين لتسأله رأيه في المهدي وظهوره، فشخص إلى لندن واجتمع بالمسؤولين من رجال الحكم وبعد مجادلات ومناقشات قال اللورد ساليسبوري للأفغاني: «إن بريطانيا تعلم مقدرتك ونحن نقدر رأيك قدره ونحب أن نسير مع حكومات الاسلام بمودة وولاء على قدر ما تسمح لنا به الظروف والأحوال. لذلك تصورنا أن نرسلك الى السودان بصفة سلطان عليه فتستأصل جذور فتنة المهدي وتمهد السبيل لاصلاحات بريطانيا فيه». فقال جمال الدين: «... تكليف غريب. وسفه في السياسة ما بعده سفه، اسمح لي يا حضرة اللورد أن أسألك: هل تملكون السودان حتى تريدون أن تبعثوا اليه بسلطان؟ مصر للمصريين والسودان جزء متمم له...» وليس لإنكلترا الحق في تعيين أمير أو سلطان وإنما يعود هذا الحق الى صاحبه، إلى الشعب في مصر والسودان.

وقد تجلى إيمانه بحق الشعب في الحكم حين كلفه الشاه في ايران أن يسن القانون الاساسي لمملكة فارس فسن القانون على أساس مملكة دستورية واعطى الحق في انتخاب الحكومة الى الشعب.

وهنا قال الشاه لجمال الدين: «أيصح أن اكون كأحد أفراد الفلاحين وأنا ملك الملوك شاهنشاه...» فقال جمال الدين: «اعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك ستكون بالحكم الدستوري أعظم وأنفذ وأثبت مما هي الآن. وأن الفلاح والعامل في المملكة أنفع من عظمتك ومن أمرائك وأن الملك يقوم على هؤلاء وهم أصحاب البلاد واسمح

لاخلاصي أن أؤديه صريحًا قبل فوات الوقت...»

يرى الافغاني أن صلاح الحكومة يقوم على صلاح الشعب فلن تستقيم حكومة ولن تسير في اتجاه سليم اذا لم يكن هناك رأي عام يراقبها ويرهبها. وفي رأيه أن صلاح النفوس والعقول أساسي وجوهري لا تستقيم الامور إلا عليه. وعندئذ تصلح الحكومة وتصبح أداة حية مثمرة منتجة فيها مزايا العمران والتقدم.

لقد نظر الى احوال الحكومات بعين البصيرة التي تكشف الحجب فتبين له قبل ان يتبين لغيره ان سنن التدريج ومقتضيات الفطرة ستعمل على زوال الحكم المطلق والتفرد بالسلطة، وان عوامل الزوال تكون بالقضاء على الجهل وافشاء العلم بين سائر طبقات الامة.

والقوة المطلقة عند الافغاني تتنافى مع العدل. فالعدل لا يكون الا مع القوة المقيدة المستمدة من الحكم الديمقراطي الصحيح. والقانون يجب ان يستند على ارادة الشعب الذي يملك حريته قولًا وعملًا.

نستعرض الآن رأيه في العلم الصحيح والتمدن وما يجب ان يؤديا اليه. يرى الافغاني ان العلم الصحيح هو العلم الذي يثمر ويأتي بنتائج في صالح الجماعة. وان الافراد او الامة او الاشياء او المكتسبات العلمية لا تقدر الا بنسبة ما يترتب على ذلك من فوائد ومنافع. والمدنية او العلم ليس في المدن الكبيرة او الابنية الشامخة او المصانع بل (على رأيه) ان التمدن او العلم الصحيح هو الذي يمكن الانسان ان ينتهي به عن الفساد في الأرض وسفك الدماء ويصل عن طريقه الى سلام ورخاء. وعلى هذا لا يقال لأمم الغرب انها متمدنة وذات علم صحيح ما دامت غارقة في الدماء وساعية الى الفساد بالاستعمار والاستغلال فهي تسير بالعلم والحضارة الى التدهور والافلاس.

كان الأفغاني لا يرى الاستعمار لغة واصطلاحًا، مصدرًا واشتقاقًا إلا من قبيل أسماء الأضداد، وهو أقرب الى الخراب والتخريب والى الاسترقاق والاستعباد منه الى العمار والعمران والاستعمار. والاستعمار بمعناه ومبناه (كما يقول) هو تسلط دول أقوياء علماء على شعوب ضعيفة جاهلة فاذا زال الضعف وزال الجهل من أمة ارتفع عنها الاستعمار وانزاح كابوسه. وزوال الضعف تعقبه القوة. وهذه القوة كامنة في الأفراد لا يظهرها إلا الاتحاد ولا يخفيها إلا التفرق. فمن رام من الأمم الخلاص ممن أذلها واستعمرها فليس هناك غير طريقين: طريق الاتحاد وهو ما يوصل الى الغاية وينقذ من البلاء، وطريق العلم الصحيح الذي ينير السبل ويزيد في بأس الأمة ويعلي من شأنها.

نأتي الآن الى مقام الأفغاني عند رجال التاريخ والاجتماع في أوروبا وأميركا فنجد أنه كان محل التقدير والاحترام والاعجاب. اجتمع السيد الأفغاني «برينان» الفيلسوف الافرنسي الشهير وحصل بينهما جدال حول العرب والاسلام. ولسنا الآن في مجال عرض هذا الجدال وتفصيلاته، ولكن يؤخذ من أقوال رينان في رده على رد الأفغاني، أنه (أي رينان) معجب بجمال الدين، وقد وقع في نفسه وقعًا عظيمًا وأثر فيه تأثيرًا قويًا حتى قال: «... وقد يخيل إلي من حرية فكر الأفغاني ونبالة شيمه وصراحته –وانا أتحدث اليه– أني أرى أحد معارفي من القدماء وجهًا لوجه. واني أشهد ابن سينا أو ابن رشد أو واحدًا من العظام الذين ظلوا قرونًا عدة يعملون على تحرير الانسانية من الاسار...».

وقد درس الكاتب الأميركي الشهير «لوثروب ستودارت» تعاليم الأفغاني واطلع على آرائه فخرج بالقول «إن خلاصة تعاليم الأفغاني تنحصر في أن الغرب مناهض للشرق» وأن على الشرق أن يتحد لدفع عدوان الغرب... وأنه لا سبيل إلى ذلك إلا باكتناه أسباب تقدم الغرب والوقوف على تفوقه ومقدرته... أما جولدزيهر وبراون وغيرهما فيرون أن الأفغاني كان خطيبًا فيلسوفًا وكاتبًا صحفيًا وسياسيًا قديرًا وأن أثره بالغ في الحكومات الاسلامية «وأنه

كان يرمي الى تحرير الممالك الاسلامية من السيطرة الأوروبية وانقاذها من الاستغلال الأجنبي كما يرمي الى ترقية شؤونها الداخلية بالإدارات الحرة المنظمة...»

وجماع القول: كان الأفغاني باعث النهضة الشرقية وعنوانها، ومنشئ فكرة المقاومة وصاحبها. تجسمت فيه اليقظة حياة وحركة، وآمن برسالته الخالدة نحو الشرق والانسانية فسعى اليها قولًا وعملًا. وضع أساس الحركة التحريرية في الشرق ورسم منهاجها وعليها سار العرب والشرق يستمدون منه القوة والاقدام ويستلهمون العزيمة والالهام.

لقد أنفق الأفغاني في سبيل الشرق حياة ما أعنفها وأقساها!!

ونفخ في ديار الشرق من روحه ما أيقظها وقوّاها؛

وصبَّ عليها من فيض حيويته ونضاله ما ألهمها طريقها ومسْراها.

أحيى النفوس بعد أن كانت نائمة؛

وحرر العقول بعد أن كانت خاملة؛

وحرك القلوب بعد أن كانت جامدة.

فهو الآن فكرة باقية، وهو الآن معنى خالد. فكرة الثورة والنضال، ومعنى التضحية والكفاح، في سبيل الشرق وخلاصِه، وكرامة الشرق واعلاء كلمته.

الهوامش

* ولد قدري حافظ طوقان (١٩١٠-١٩٧١) في مدينة نابلس سنة ١٩١٠، لأسرة ثرية عريقة، ذات اهتمام بالقضايا الوطنية والسياسة، وبشؤون الفكر والعلم. تلقى علومه الابتدائية والثانوية في كلية النجاح الوطنية، وتخرج فيها سنة ١٩٢٤. وبعدها، في سنة ١٩٢٩، حصل على درجة البكالوريوس في الرياضيات من الجامعة الأمريكية في بيروت. عاد بعد ذلك إلى مدينته نابلس، وعيّن أستاذا للرياضيات في كلية النجاح. وهناك تفرغ للدراسة والبحث في الفلك والذرة والعقل والعلوم عند العرب. وفي سنة ١٩٥٠، تسلّم إدارة هذا المعهد الوطني وعمل على تطوير الكلية إدارياً، وعلمياً، فوسّع إطار التعليم فيها لتصبح مشتملة على معهد لإعداد المعلمين والمعلمات سنة ١٩٦٥. أسهم في ميدان الفكر العلمي بعدد كبير من الكتب وبعدد أكبر من المحاضرات التي ألقاها في الأندية الثقافية والمجامع العلمية، في العواصم العربية، القاهرة، ودمشق، وبيروت، وعمان، وبغداد، وغيرها، كما اشترك فيما يقرب من عشرين مؤتمرًا علميًا عقدت في بعض دول أوروبا وآسيا وأفريقيا، فضلاً عن المؤتمرات العلمية العربية. وكان موضع تقدير المؤسسات الثقافية والمجامع العلمية في فلسطين وغيرها، فشارك بعضوية عديد من هذه المجامع والمؤسسات، ومنها: عضوية الهيئة الإدارية للجنة الثقافية العربية في فلسطين منذ سنة ١٩٤٥ (دعت هذه اللجنة عام ١٩٤٦ إلى إقامة «معرض الكتاب العربي الفلسطيني الأول» في بيت المقدس)؛ وعضوية المجمع العلمي العربي في دمشق؛ وفي القاهرة نائب رئيس الاتحاد العلمي العربي، وعضو مجمع اللغة العربية، ورئيس لجنة المصطلحات العلمية في المؤتمر العربي الرابع، وعضو المجلس العلمي العربي للذرة؛ أما في الاردن، فكان عضو المجلس الأعلى للتعليم، ورئيس الجمعية الأردنية للعلوم، من سنة ١٩٥٥ حتى تاريخ وفاته، ورئيس اللجنة الأردنية للتعريب والترجمة والنشر من سنة ١٩٦١ حتى ١٩٦٧ (بعد نكسة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ حيل بينه وبين حضور جلسات هذه اللجنة وظل عضوًا فيها حتى تاريخ وفاته)، عضو مجلس البحث العلمي الأردني، عضو مجلس أمناء الجامعة الأردنية منذ أن تأسست في عمان سنة ١٩٦٢، عضو البرلمان الأردني مرتين من ١٩٥٠ إلى ١٩٥٤ عن محافظة نابلس، وزير الخارجية الأردنية من ٦/ ٧/ ١٩٦٤ حتى ١٢/ ٢/ ١٩٦٥، وخلال وجوده وزيرًا للخارجية اشترك في مؤتمرين من أهم المؤتمرات التي انشغلت بالقضية الفلسطينية والصراع العربي-الاسرائيلي، هما:١ - مؤتمر القمة العربي الثاني، ٢ - مؤتمر دول عدم الانحياز. تحقق على يده اعتراف الأردن بالجمهورية اليمنية والتقارب بين الأردن والجمهورية العربية المتحدة. كما مثل الأردن سنة ١٩٦٥ في المؤتمر الآسيوي الأفريقي للفكر العربي الذي انعقد في لاهور. على المستوى الدولي كان الدكتور قدري طوقان عضوًا في جمعيات العلوم الرياضية والمستشار للدراسات العربية في معهد آسيا بالولايات المتحدة. وعضو المجمع العلمي لدول البحر الأبيض المتوسط في إيطاليا. وفي سنة ١٩٦٤ أقيم في الجامعة الأمريكية في بيروت «مؤتمر الدراسات العربية" الذي يتناول في كل سنة موضوعًا يحاول أن يوضح دور العرب فيه خلال المئة سنة الأخيرة. وفي ذلك المؤتمر ألقيت ست محاضرات تناول فيها المحاضرون العرب الموضوع من مختلف جوانبه وجرت حولها اثنتا عشرة ساعة من النقاش، وقد كان موضوع المحاضرة التي ألقاها قدري طوقان في المؤتمر "تاريخ العلم وما أسهم به العرب خلال المئة سنة الأخيرة». وتتويجًا لعطاءاته العلمية استحق قدري حافظ طوقان عن جدارة التكريم في حياته وبعد مماته فنال عديدًا من الأوسمة والجوائز التشجيعية والتقديرية. وفي يوم الجمعة السادس والعشرين من شهر شباط/ فبراير سنة ١٩٧١ توفي في إحدى رحلاته خارج الوطن، في مستشفى الجامعة الأمريكية في بيروت إثر نوبة قلبية حادة، ومساء السبت الواقع في ٢٧ شباط/ فبراير نقل جثمانه إلى

عمان جوّا، وصباح الأحد المصادف ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٧١ نقل جثمانه إلى نابلس عن طريق جسر دامية، ودفن في المقبرة الشرقية إلى جوار ابن عمه المرحوم الشاعر إبراهيم طوقان. كتب في كثير من الصحف والمجلات الفلسطينية والعربية، مثل **المقتطف** و**الرسالة** و**الثقافة** و**الأديب** و**العرفان** و**الأمالي** وغيرها، وكذلك في جريدة **فلسطين** في يافا. اتجه الجانب الأكبر من جهوده إلى إبراز القيم العلمية الباقية في تراثنا العربي الإسلامي. وفي سبيل نشر روائع السلف الصالح، أصدر حتى آخر حياته ما يقرب من خمسة وعشرين كتابًا كلها في التراث العلمي العربي، وقد بدأ هذا الجهد الكبير ببحث صغير عن أثر العرب في الرياضيات حصل به العام ١٩٢٩ على بكالوريوس في العلوم من الجامعة الأمريكية في بيروت، ثم أصبحت حياته تعميقًا وتطويرًا لهذا البحث في بقية كتبه التي نذكر منها: **تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك** (١٩٤١)؛ **نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية** (١٩٣٦، بالاشتراك مع جماعة من المؤلفين المصريين)؛ **الكون العجيب** (١٩٤٣)؛ **الأسلوب العلمي عند العرب** (١٩٤٦)؛ **بين العلم والأدب** (١٩٤٦)؛ **جمال الدين الأفغاني** (١٩٤٧)؛ **العيون في العلم** (١٩٤٨)؛ **بعد النكبة** (١٩٥٠)؛ **وعي المستقبل** (١٩٥٣)؛ **الخالدون العرب** (١٩٥٤)؛ **تراث العرب العلمي** (١٩٥٤)؛ **بين البقاء والفناء: في الطاقة الذرية** (١٩٥٥)؛ **النزعة العلمية في التراث العربي** (١٩٥٦)؛ **ابن حمزة والتمهيد إلى اللوغارتمات** (١٩٥٨)؛ **مقام العقل عند العرب** (١٩٦٠)؛ **أثر العرب في تقدم علم الفلك** (١٩٦١)؛ **العلوم عند العرب والمسلمين** (١٩٦١)؛ **الروح العلمية عند العرب والمسلمين** (١٩٦٢)؛ **نشاط العرب العلمي في مائة عام** (١٩٦٤)؛ **حيوية العقل العربي في نقد الفكر اليوناني** (١٩٦٥)؛ **أبو حيان البيروني** (١٩٦٦)؛ وغيرها. كما أن له مشاركات علمية هامة في تحرير **الدليل البيبليوغرافي للقيم الثقافية العربية**، القاهرة ١٩٦٥، و**الموسوعة العربية الميسرة**، القاهرة ١٩٦٥، و**دائرة معارف فؤاد البستاني**، بيروت.

** مطبعة بيت المقدس، القدس ١٩٤٧. وإضافةً إلى كون هذا النصّ من أجمل النصوص السهلة المركّزة المختصرة لأفكار أحد أهم روّاد النهضة العربية، فإنه يكتسب أهميته أيضًا من إشارته الواضحة إلى انتعاش الحركة الثقافية العربية في فلسطين قبل قيام دولة إسرائيل. (التحرير)

نادر كاظم *

المجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي

قراءة نقدية

– ١ –

جرت العادة، عند الحديث عن المجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي، أن يشار إلى تأثير النجاحات التي حققها المجتمع المدني في أوروبا الشرقية في إعادة الاعتبار والحيوية إلى المجتمع المدني في الحياة السياسية المعاصرة. وقد كان مفهوم المجتمع المدني يبدو وكأنه يتراجع «حتى أعيد تقديمه إلى الساحة السياسية بفضل حركة التضامن [البولندية] ونضالها ضد النظام البولندي الشمولي. ومع انهيار الاتحاد السوفياتي، وما تبعه من إخفاق الشيوعية، أصبح المجتمع المدني النداء الذي اجتمع حوله الكثير من الناشطين المعارضين للدكتاتوريات العسكرية أو للأشكال الأخرى من الحكومات التسلطية. ولقد نجح هذا المفهوم في إلهام، إضافة إلى الناشطين، عددًا من العلماء والمراقبين البارزين. وعلاوة على هذا، أخذ المفهوم يسافر، بسرعة وسهولة، إلى آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا والشرق الأوسط»[١]. وأصبح المجتمع المدني، عندئذٍ، بمنزلة تقليعة أو «موضة سائدة»[٢]، بل تحوّل إلى واحدة من «الأرثوذكسيات العظيمة»[٣] داخل مراكز دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة الأميركية، وصار ذكره على كل لسان، وتصدّر جدول أعمال جمع ضخم من المفكرين الأكاديميين، والناشطين في مجال حقوق الإنسان والتنمية، والفنانين والمثقفين، والمسؤولين الحكوميين التقدميين، والمقرضين والمخططين في الوكالات السياسية والمالية الدولية[٤]. وتصادف أن الشرق الأوسط كان يمرّ، في مطلع التسعينيات، بكارثة تطلّبت إعادة ترتيب الأوضاع في المنطقة برمّتها، وهي كارثة الغزو العراقي للكويت. كما كانت الفرصة مواتية لكل هذا العدد الضخم من المهتمين بالمجتمع المدني لينخرطوا في هذا الجدل الموسّع من داخل المجتمع المدني ومن أجل المجتمع المدني، وفي سبيل تأكيد دوره في التحوّل الديمقراطي المطلوب في هذه المنطقة من العالم التي بدت لكثيرين، آنذاك، أنها صارت على أهبة التحول من الدكتاتورية إلى الديمقراطية.

إلّا أن أزمة الخليج الكبرى مرّت من دون أن تخلّف وراءها أي تغيير حقيقي في بنية الدولة العربية التسلطية. كما مرّت «الموجة الثالثة» من التحوّل الديمقراطي في أواخر القرن العشرين من دون أن

* كاتب وأكاديمي بحريني.

تترك وراءها أثرًا بالغًا يذكر في أي دولة عربية. كما مرّ وقت قبل أن تظهر قراءات نقدية لمفهوم المجتمع المدني ولاستعمالاته المتسرّعة والمتفائلة به، كما لو كان «سفينة النجاة» وقاطرة التحوّل الديمقراطي في العالم العربي. ومن هذه القراءات التي راحت تنتقد استعمالات المجتمع المدني في العالم العربي قراءة كل من دلال البزري ووحيد عبد المجيد والطاهر لبيب وآخرين، غير أن القراءة النقدية الأهم، في هذا السياق، هي قراءة عزمي بشارة.

- ٢ -

لقد كان المجتمع المدني موضوعًا لرهان النخبة العربية في الثمانينيات، واستفاض الحديث عن دوره في التحول الديمقراطي طوال التسعينيات. وبهذا، استغرق الرهان على المجتمع المدني كامل العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وذلك قبل (بالتأكيد من غير أن يعني هذا أن الرهان توقّف نهائيًا بعد ذلك!) أن يقدّم عزمي بشارة قراءته النقدية لا لفكرة المجتمع المدني التي قد تكون «مفيدة في المعركة العربية من أجل الديمقراطية»[٥] كما يقول، بل هي نقدية، وهذا هو الأهم، لاستعمالات المجتمع المدني عربيًا، وهي الاستعمالات التي تجنّبت تناول المفهوم تاريخيًا ونقديًا، فما كان منها إلّا أن انزلقت إلى تحويله، كما ينبّه عزمي بشارة، إلى «مقولة ضارّة بقضية الديمقراطية وتحرّر الإنسان العربي»[٦]، وذلك من خلال الإصرار على تحييد المجتمع المدني سياسيًا، والتعامل معه كما لو أنه أداة تُعفي صاحبها من المغامرة بطرح مسألة نظام الحكم والتداول على السلطة، الأمر الذي دفع عزمي بشارة إلى توجيه الاتهام إلى الدور «المشبوه» الذي قام به المجتمع المدني خارج أوروبا، وهو دور «شاهد زور يبرّر الغياب عن ساحة المجتمع السياسي»[٧]، أو «دور القابلة المتسترة على عملية إجهاض سياسية، عملية لاتسييس، أو دور العميل المزدوج الذي يعادي السياسة باسم الديمقراطية، ثم يدير ظهره للديمقراطية باسم كونها معركة سياسية، والواجب هو ليس خوضها وإنما بناء المجتمع المدني»[٨]، في حين أن الوعي بحقيقة تعثّر التحول الديمقراطي عربيًا يجعل الحاجة ماسّة «إلى مفهوم المجتمع السياسي الديمقراطي، وليس إلى الانتقال إلى مفهوم غامض يسترخي خارج السياسة في أسوأ الحالات، وتتيح كثرة معانيه وغموضه أن يتمّ تطويعه في خدمة عدة أنواع من السياسات في أفضلها»[٩]، كما هي الحال مع مفهوم المجتمع المدني.

اكتسب المجتمع المدني الكثير من حيويته الجديدة، كما يلاحظ عزمي بشارة، في «سياق مناقشة الخيارات الديمقراطية التي تطرحها أزمة الأنظمة السلطوية العربية الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية»[١٠]. وجرى، في سياق هذه المناقشة، استحضار النموذج البولندي لتأكيد دور المجتمع المدني في مواجهة الدولة الشمولية وقدرته على قيادة عملية التحول الديمقراطي في هذا النوع من الدول. وقد تحمّس لهذه المناقشات تياران سياسيان وأيديولوجيان عربيان كانا قد انسحبا من ساحة العمل السياسي بعد هزيمة ١٩٦٧ وتداعياتها، وراحا ينتظران حسم المعركة في ساحة أخرى غير ساحة المجتمع السياسي. وهذان التياران هما التيار القومي والتيار اليساري، اللذان استفاقا بعد انحسار الزخم الثوري منذ منتصف القرن العشرين ليجدا أن ساحة المجتمع السياسي قد «احتلها» فاعلون آخرون، وتحديدًا «أنظمة ملَكية محافظة وديكتاتوريات حديثة من مختلف الأنماط من ناحية، ومن ناحية أخرى تيارات العمل الإسلامي المختلفة. في هذه الظروف أدار مثقفو اليسار والحركات القومية ظهورهم للعمل السياسي أو للمجتمع السياسي، وبدل الاعتراف بالإخفاق راح بعضهم ينظر إلى حسم المعركة في مكان آخر غير المجتمع السياسي، وهذا المكان هو المجتمع المدني»[١١]، الأمر الذي كان يعني أن معترك العمل السياسي الفعلي المتصل بشؤون الدولة والتنافس على التداول على السلطة، كان في وادٍ، وكانت تنظيرات دعاة المجتمع المدني واحتفالاتهم وسعادتهم بـ«تقليعتهم الجديدة» في وادٍ آخر. ليس معنى هذا أن هؤلاء بقوا

في عزلة كاملة عن ساحة العمل السياسي، لكن الذي حصل هو أن معظمهم قنع بالبقاء على الهامش، وانصرف بعضهم إلى استخدام المجتمع المدني كـ«أداة أيديولوجية جديدة بيد خطاب التحديث الفاشل في الوطن العربي في مواجهة الخطاب الإسلامي»(١٢)، الذي كان آخذًا في التعاظم، فيما تطوّع بعضهم الآخر لتأدية دور المؤيّد والمحتفل بأي إجراء إصلاحي يقوم به أي نظام رسمي عربي، وتسويق ذلك على أنه تحول ديمقراطي ناجز أو سائر على طريق اكتماله. وقد رأينا كيف كان أبرز دعاة المجتمع المدني، وهو سعد الدين إبراهيم، ينظر إلى «عبقرية» صدّام حسين التي ستمثّل «قوة مستقبلية» لجميع شعوب الأمة العربية لا لشيء إلّا لكون هذه «القيادة العبقرية» وعدت بإجراء انتخابات تعددية. واللافت أن سعد الدين إبراهيم كتب مقالة في سنة ١٩٨٨ حول «المسألة الديمقراطية» في العراق، راهن فيها على إقدام «عبقرية» صدام حسين على استكمال انتصاره الخارجي على إيران بانتصار سياسي داخلي بالتحول الديمقراطي. وكانت المفاجأة سارة «حينما أعلن الرئيس صدّام حسين منذ أسبوعين عن خطوات واضحة للتحول نحو الديمقراطية، وأهم هذه الخطوات هو السماح بإنشاء أحزاب جديدة، وعقد انتخابات نيابية حرة وغير مقيّدة»(١٣). واستحقت هذه «الخطوات الواضحة نحو الديمقراطية» أن يهنئها الكاتب بمقالة أخرى تحت عنوان «رياح الديمقراطية تهب على العراق» ونشرها في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨، وأشاد فيها بـ«بصيرة» صدام حسين الذي «أدرك أن نظام الحزب الواحد في العراق قد أدى دوره، ولا بد من دخوله مرحلة تجديدية أخرى»، والذي أدرك، كذلك، أن «عقد التسعينات سيكون عقد التحول الديمقراطي عالميًا»(١٤). وقد بلغ الأمر حدًّا من التساهل والتجوّز سمح لباحث وناشط من نشطاء المجتمع المدني بحجم سعد الدين إبراهيم، بتوزيع «صكوك» التحوّل الديمقراطي على أي نظام عربي يعلن أنه بصدد إجراء تعديل في قانون الانتخابات بحيث يسمح بالتعددية، وتشمل القائمة العربية(١٥) العراق ومصر والسودان وتونس والمغرب واليمن الشمالي آنذاك واليمن بعد الوحدة والأردن والبحرين والكويت والإمارات وعُمان.

والحاصل أنه من التجوّز والتساهل المخلّ القول إن دولة عربية أنجزت تحوّلًا ديمقراطيًا حقيقيًا طوال عقد التسعينيات. وقد فتح هذا الفشل المحيّر لتجارب التحوّل الديمقراطي في المنطقة المجال واسعًا لذلك السؤال القديم الذي طُرح في البداية على نحو استفهامي بحت، فيما صار الآن سؤالًا اتهاميًا ولا يخلو من مدلولات سلبية مبطنة، وهذا السؤال هو: لماذا تحولّت بلدان كثيرة إلى الديمقراطية في مطلع التسعينيات فيما بقيت البلدان العربية دولًا تسلطية؟ ثم سرعان ما تحوّل النقاش إلى هجوم على أطروحة المجتمع المدني ودوره في التحوّل الديمقراطي. وفي هذا السياق لاحظ كريمر، وهو باحث لا يخفي عداءه للعرب والمسلمين، أن الحديث عن المجتمع المدني كقاطرة للتحوّل الديمقراطي في الشرق الأوسط قد تزايد بعد حرب الخليج الثانية في مطلع التسعينيات، إلّا أن تداعيات هذه الحرب لم تخلق – على خلاف ما كانت توهم به تنظيرات دعاة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي – أي اضطراب حقيقي لأي نظام عربي، بدليل عدم سقوط أي نظام عربي، بما في ذلك نظام صدّام حسين نفسه الذي كان يترنّح آنذاك. ويُرجع كريمر سبب هذه الظاهرة إلى أن الشرق الأوسط، باستثناء إسرائيل، ليس مكانًا مناسبًا للمجتمع المدني، وأن الأنظمة العربية قادرة على إعاقة أي تحول ديمقراطي لكونها تمتلك مصادر قوة كانت غائبة، كما يدّعي، عن أذهان المتحمسين للمجتمع المدني. وتتمثّل مصادر قوة هذه الأنظمة، كما يقول(١٦)، في تحالفها مع كلٍّ من النخبة والجماعات والطوائف والعوائل والقبائل التي تمتلك مصالح حيوية مع هذه الأنظمة، الأمر الذي سيجعلها مستعدة للدفاع عنها في حال تعرّضها لأي تهديد جدّي.

- ٣ -

الأمل الذي ميّز مطلع التسعينيات برهاناته الكبيرة على دور المجتمع المدني في التحوّل الديمقراطي في الشرق الأوسط، تبيّن أنه لم يكن سوى ومضة خاطفة سرعان ما انطفأت وغرق الشرق الأوسط مجددًا في الظلام. وبدت الشكوك تطفو على السطح حتى بين الدعاة المتحمسين للمجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي. وينقل كريمر أن بعض هؤلاء وقع في حيرة من أمره، فهو يرى أمامه «أنظمة تفتقر إلى الشرعية»، وهذا يعني أنها آيلة إلى السقوط لا محالة، إلّا أنها ظلت باقية ولم تسقط بالرغم من ذلك كله، بل إن «كل تجارب الدمقرطة قد فشلت، تاركة وراءها عدم تناسب بين التوقعات النظرية والوقائع التجريبية. وواحدة من هذه الوقائع تتمثّل في أن أجهزة الدولة بقيت كبيرة ومنتشرة، والأنظمة استمرت تتمتع بميزات القوة على حساب أحزاب المعارضة، ودولة المخابرات قد تكون تراجعت قليلًا، إلّا أنها ما زالت قائمة كعقبة هائلة أمام الدمقرطة»(١٧). وقد تسببت هذه الحيرة والتناقض القائم بين الوقائع والتنظيرات في خيبة أمل كبيرة في نفوس كثير من الباحثين والدارسين والمتحمسين ودعاة المجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي، وبدا العالم العربي وكأنه أحبط جميع «منظّري المجتمع المدني بشكل عام»(١٨). وقد وفّرت خيبة الأمل هذه الفرصة أمام كثيرين، وكريمر واحد منهم، لاستحضار الإرث الاستشراقي والعنصري تجاه العرب والمسلمين، وذلك من أجل تأكيد أن هذه البلدان ليست مؤهلة للديمقراطية ولا للمجتمع المدني، وأنه «إذا كان هناك من مكان في الشرق الأوسط تتقلّص فيه الدولة لصالح المجتمع المدني، فهذا المكان هو إسرائيل، حيث التحرير الاقتصادي، والخصخصة، وإصلاح النظام الانتخابي، وانتعاش الإعلام»(١٩). وفي ما عدا إسرائيل، فإن بلدان الشرق الأوسط كلها، وفي مقدمها البلدان العربية طبعًا، بقيت غارقة في الفساد، وخاضعة لدول تسلطية مخابراتية وقفت كعقبة كأداء تحول دون نجاح أي تحوّل ديمقراطي.

وفي السياق ذاته شنّ باحث آخر، وهو شون يوم، هجومه على أطروحة المجتمع المدني القائلة إن هذا الأخير يمكنه أن يؤدي دورًا حيويًا في تحويل بلدان الشرق الأوسط ديمقراطيًا. ويلاحظ يوم، تمامًا كما لاحظ كريمر، أن «المراقبين الغربيين تبنّوا، في وقت مبكر في التسعينيات، وبشكل أخص منذ ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، المجتمع المدني كشرط مسبق للتحوّل الديمقراطي في الدول العربية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا»(٢٠)، الأمر الذي استدعى نشاطًا وحماسة غير مسبوقين من جانب المنظمات ووكالات التنمية والدبلوماسية الغربية، وذلك سعيًا لتعزيز هذا الشرط المسبق للتحوّل الديمقراطي عبر تمكين المجتمع المدني. ومع هذا، باءت هذه «الرعاية المتّقدة للنشاط المدني بالفشل في جلب أي ربيع عربي ديمقراطي»(٢١)، ويرجع هذا، كما يُنقل عن ليزا أندرسون، إلى أن الدولة العربية عبارة عن «متغيّر تراكمي يتضمن الكثير من المتغيّرات الفرعية الأخرى ومنها: البيروقراطية الإدارية، والقوة العسكرية، والموارد المالية، وتكاملها الإقليمي، وشرعيتها الأيديولوجية، وربما متغيرات أخرى»(٢٢) ساهمت مجتمعة في صنع هذه الظاهرة التي جرى الاصطلاح على تسميتها «الاستثنائية العربية».

وقد طُرحت تفسيرات كثيرة لهذه الظاهرة التي تسمّى «الاستثنائية العربية»، بعضها يقول إن سبب هذه «الاستثنائية» يرجع إلى افتقار هذه البلدان إلى المجتمع المدني القوي، فيما ركّزت تفسيرات أخرى على افتقار هذه البلدان إلى الطبقة البرجوازية، أو ارتكاز اقتصادها على قاعدة ريعية، أو اعتمادها على الحماية الدولية، أو هيمنة الإسلام كدين لا يرحّب بالديمقراطية...إلخ، إلّا أن هذه التفسيرات كلها تبقى، في نظر إيفا بيلن، ناقصة وغير مرْضية. ومشكلة هذه المنطقة من العالم لا تتمثّل في كونها «استثنائية» من حيث انعدام الشروط المسبقة للديمقراطية، بدليل أن بلدانًا أخرى كانت تفتقر إلى هذه الشروط تمكنت من التحوّل الديمقراطي

بدرجة أو بأخرى، لكن مشكلة «استثنائية» هذه المنطقة تكمن تحديدًا في لغز آخر، و«اللغز الذي تطرحه بلدان الشرق الأوسط وشمال أفريقيا ليس هو لماذا فشل توطيد الديمقراطية في هذه المنطقة (وهو فشل متوقَّع)، بل لماذا فشلت الغالبية العظمى من دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في الشروع/ البدء في التحول بشكل مطلق. هنا تكمن استثنائية المنطقة»[٢٣]. أمّا حل لغز هذه «الاستثنائية»، فيكمن في «الشروط الراهنة التي تعزّز التسلطية القسرية، وبخاصة أجهزة الإكراه القسري في هذه الدول. إن إرادة أجهزة هذه الدول القسرية وقدرتها على قمع أي مبادرة ديمقراطية أخمدتا أي إمكانية للتحوّل الديمقراطي. وهنا تكمن استثنائية المنطقة الحقيقية»[٢٤]، أي في كون الدولة في هذه المنطقة تتمتع بـ«متانة الأجهزة القسرية»[٢٥] والقمعية. وهي دولة تجسّد، كما جاء في «تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢»، «التجلي السياسي لظاهرة ‹الثقب الأسود› الفلكية، حيث تشكّل السلطة التنفيذية ‹ثقبًا أسود› يحوّل المجال الاجتماعي المحيط به إلى ساحة لا يتحرّك فيها شيء ولا يفلت من إسارها شيء»[٢٦].

والنقاشات التي بدأت في محاولة لتفسير «الاستثنائية العربية» بالتشديد على غياب المجتمع المدني ومتانة الدولة القسرية والقمعية...إلخ، سرعان ما انزلقت إلى حدّ اتهام المجتمع العربي والمسلم بشكل عام بأنه عاجز ديمقراطيًا بشكل ميؤوس منه. وقد وجدت هذه التفسيرات الاتهامية ما يفي بغرضها في الإرث الاستشراقي، القديم منه والجديد. وتتدرج هذه التفسيرات الاتهامية في سياق الإجابات الثقافية أو الثقافوية التي راحت تُرجع سبب فشل التحوّل الديمقراطي في البلدان العربية إلى أسباب ثقافية[٢٧] متأصّلة في طبيعة الإسلام، وطبيعة الفرد والمجتمع العربيين، وطبيعة إرث هذه المجتمعات الثقافي المثقل بالاستبداد وبأخلاقيات طاعة ولي الأمر. وهذا الرأي الأخير هو رأي سعد الدين إبراهيم نفسه الذي تحمّس للمجتمع المدني ونادى بالتحوّل الديمقراطي، إلّا أنه اكتشف حقيقة مُرّة وقاتمة وهي «أن هناك شيئًا في الثقافة العربية إمّا أنه يعادي الديمقراطية صراحة، أو لا يعطيها أهمية مركزية في منظومة القيم والمعايير السائدة في مجتمعاتنا»[٢٨]. وتتطلب هذه الحقيقة المواجهة الشجاعة مع ثقافتنا العربية؛ مع هذا «الإرث الذي نحمله على ظهورنا»[٢٩]، ويستمر في إنتاج وإعادة إنتاج الاستبداد، سواء في صورة الحكام المتربعين على عروش الأنظمة الاستبدادية، أو «ينابيع ثقافتنا المعاصرة التي تجعل جماهيرنا نفسها مهيأة لقبول هذا الاستبداد، أو متواطئة في التعايش معه»[٣٠]. ولا يختلف الطاهر لبيب عن هذا الطرح كثيرًا رغم أن قراءته أكثر نقدية، إذ يرى أن لا سبيل أمام المجتمع العربي الإسلامي إلى تحقيق المشروع الديمقراطي، والمجتمع المدني من قبله، إلّا بتحفيز مطلب الحرية أولًا، وهذا لا سبيل إليه إلّا بالخروج على «براديغم الطاعة» الذي تمكّن في هذا المجتمع حتى تجمّدت نواة هذا البراديغم «في حدود الامتثال للأمر»[٣١] وطاعة ولي الأمر، وهو الامتثال الذي استفاد منه التاريخ السياسي العربي في مراكمة الاستبداد.

ينتقد وجيه كوثراني الرأي الذي يُرجع غياب الديمقراطية في العالم العربي إلى طبيعة «الاستبداد الشرقي» في التاريخ العربي الإسلامي، وإلى وجود «دولة طاغية قابضة على المجتمع، ونافية لاستقلاليته، ومدمرة لديناميته». وهذا نقد ينسحب على جميع الأدبيات الاستشراقية أو ذات المنزع الاستشراقي، من «مونتسكيو، صاحب نظرية ‹دولة الاستبداد الشرقي› التي أملتها في رأيه اعتباراتٌ جغرافية وبيئية، إلى ماركس، مطوّر النظرية في إطار ‹نمط الإنتاج الآسيوي›، إلى ماكس فيبر، صاحب مصطلح ‹الدولة السلطانية› المرتكز على النمط السياسي التقليدي الدِّيني والحق الإلهي»[٣٢]. هذا، من وجهة نظر كوثراني، خطأ، ولا يخلو من تجنٍّ على المجتمع العربي الذي عرف، بالفعل، دولة الطاغية، إلّا أنه تمتع، كذلك، بقسط كبير من الحرية والحيوية والفاعلية والاستقلال عن الدولة، وبحسب تعبيره، فإن «التجربة العربية الإسلامية أنتجت ‹دولة سلطانية› لا يؤمن أهلها وأسرها

بتداول السلطة، ولكنها بالمقابل شهدت مجتمعًا أهليًا تخللته تعبيرات من المبادرات والحريات والمشاريع الاجتماعية والعلمية ومواقف معارضة وممانعة»(٣٣). وإذا كانت هذه الحيوية الأهلية لم تخلق مجتمعًا مدنيًا كما في الاستخدام الحديث، فإنها أسست «المجتمع الأهلي» المؤلَّف من فعاليات الإنتاج الحرفي وطرق الصوفية والأسواق والحارات ومؤسسات الوقف وغيرها. إلّا أن هذا كله لا يجيب عن سؤال: لماذا لم يعرف المجتمع العربي التجربة الديمقراطية والتداول على السلطة؟ ومن هنا يجد وجيه كوثراني نفسه، في نهاية المطاف، مضطرًا إلى الإقرار بأن «المشكلة كامنة في عقل أهل الدولة العربية المعاصرة الذي يأبى فكرة التداول، وفي عقل المعارضة على اختلاف اتجاهاتها، التي تستعجل أمر الاستيلاء على السلطة»(٣٤). وما دام الوضع العربي محكومًا بهذه «العقلية»، فإن من المرجَّح أن تطول «محنة الديمقراطية وتتعثّر نشأة المجتمع المدني العربي»(٣٥). وبهذه الطريقة يكون كوثراني كأنه لم يفعل شيئًا حقيقة، اللهم إلا إزاحة موطن العلة والداء (داء الاستبداد) عن كاهل التاريخ ورميه على كاهل «العقلية العربية»، وهي الفكرة التي كان محمد عابد الجابري قد انتهى من تأصيلها في كتابه **العقل السياسي العربي** الصادر أول مرة سنة ١٩٩٠.

- ٤ -

لم تكن إشكالية الديمقراطية والتعثّر الديمقراطي هي الإشكالية المركزية في كتاب الجابري، بل إنها إشكالية لا تحضر في الكتاب إلّا عرضًا وفي خاتمته تحديدًا، فيما تكرّس الجهد الأكبر في الكتاب لمحاولة إعادة تركيب ما يسمّيه الجابري ـ«مسار تاريخ ظهور تشكّل العقل السياسي العربي»(٣٦)، ومسار تشكّل المجال السياسي لهذا العقل، والذي بدأ مع الدعوة المحمدية. والخلاصة التي انتهى إليها الجابري هي أن العقل والمجال السياسيين العربيين بقيا محكومين بمحدّدات ثلاثة كانت تعيد صنعهما باستمرار وهي: القبيلة، والغنيمة، والعقيدة. وهي محدّدات بقيت متحكمة في العقل والمجال السياسيين العربيين حتى العصر الحديث، ومعيقة لأي تحول ديمقراطي يمكن أن ينشأ في هذه المجتمعات(٣٧). وعلى هذا، فإن تجديد هذه المحدّدات هو شرط ضروري لنشوء الديمقراطية، وهذا تجديد لا يتمّ «إلّا بالعمل من أجل تحقيق النفي التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة»(٣٨). ويتم هذا الإحلال من خلال تحويلات ثلاثة(٣٩): تحويل القبيلة إلى لا قبيلة، إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي: أحزاب، نقابات، جمعيات حرة...إلخ، وتحويل الغنيمة (الاقتصاد الريعي) إلى اقتصاد ضريبي إنتاجي، وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي. ومن دون أن يتمّ هذا الإحلال، ستبقى تلك المحددات متحكّمة في العقل السياسي العربي، وستظهر في صورة «عودة المكبوت» الذي يصيّر الحاضر إلى نسخة مكررة من الماضي. أضف إلى هذا أن بقاء هذه المحدّدات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) يعني غياب الديمقراطية في العالم العربي، وتعثّر أي تحوّل ديمقراطي في هذه المنطقة من العالم، وذلك لانعدام الشروط الضرورية اللازمة لأي ديمقراطية.

إلّا أن تفاؤل الجابري بالديمقراطية كان يزداد كلما ارتقينا في الزمن صعودًا؛ فقد لاحظ في مرحلة ما بعد «العقل السياسي العربي» أن كثيرًا من العوائق التي كانت تحول دون الانتقال الديمقراطي في بلدان العالم العربي قد انزاحت. وهو يقصد نهاية الحرب الباردة وتفكك الاتحاد السوفياتي و«تخلّص روسيا ودول أوروبا الشرقية من الحزب الوحيد وهيمنته ودخولها في مسلسل الديمقراطية»(٤٠). وهذا حدث، كما يقول، عالمي عظيم الوزن، إلّا أن أهميته عربيًا تكمن في أنه جعل المسألة الديمقراطية في هذه المنطقة من العالم تتحرر من عائقين كبيرين كانا يحولان دون طرحها طرحًا جديًا في السابق. أمّا العائق الأول، فهو الاقتداء بالنموذج السوفياتي الذي انزاح بسقوط هذا النموذج، وأمّا العائق الثاني، فهو التدخّل الغربي لمناصرة المستبدين الحلفاء ضد الديمقراطية وضد الإرادة الشعبية، وهو

عائق انزاح بانسحاب الاتحاد السوفياتي من مركز القطب المنافس للغرب، الأمر الذي كان ينبغي، كما كان الجابري يتوقّع، أن يجعل الغرب في غير حاجة إلى أصدقاء وحلفاء في المنطقة. وهذا لن يدفع الغرب إلى التخلّي عن إمبرياليته ليناصر ديمقراطية لا تخدم مصالحه بالضرورة، ولكن لا شيء يمنع من افتراض أنه سيكون أقل حماسًا للتدخّل في الأقطار «النامية» التي لا يرى أن الوضع فيها يهدد مصالحه، وذلك نظرًا إلى غياب منافس له على هذه الأقطار. إن هذا سيفتح الباب بصورة أوسع من ذي قبل أمام النضال الديمقراطي من أجل الانتقال في هذه الأقطار من دولة الحزب الوحيد والانتخابات الصورية المزيفة إلى دول المؤسسات الديمقراطية الحقيقية[٤١]. وقد ذهب التفاؤل بالجابري إلى حدّ القول إن الشروط الموضوعية اللازمة للانتقال الديمقراطي باتت متوافرة في الأقطار العربية أو هي في طريقها إلى التوافر. إلّا أن هذا لم يكن سوى تفاؤل مؤقت؛ إذ سرعان ما سيتنبه الجابري إلى محدّدات العقل والمجال السياسيين العربيين، وهي محددات تتجلّى، في قراءة الجابرية الراهنة، في غياب ما يسمّيه «الشروط الذاتية» للديمقراطية، أي في غياب «إرادة الديمقراطية والعمل من أجلها»[٤٢]. وهذه إرادة تتوقف قوة وضعفًا على مدى تأصيلها في الفكر والثقافة والمرجعية الحضارية للأمة، في حين أن الحاصل أن «الإنسان العربي المعاصر لم يحقق بعد، على صعيد الوعي، القطيعة الضرورية مع فكر ما قبل الحداثة السياسية. والواقع أن الباحث لا يملك إلّا أن يلاحظ أن الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر كان في جملته ضدًّا على الديمقراطية، إمّا بصورة صريحة وإمّا بشكل ضمني»[٤٣]. كما تتجلّى هذه المحددات المعيقة للديمقراطية في «واقع الدولة العربية الحديثة نفسها، بناها ومؤسساتها»[٤٤]. وهي دولة زرعها الاستعمار ثم ورثتها ثلاثة أنماط من الأنظمة يسمّيها الجابري، على التوالي، الدولة التقليدية، ودولة الثورة، والدولة شبه الديمقراطية. وقد عملت هذه الدولة، بأنماطها الثلاثة، كعائق يقف في وجه الديمقراطية، حيث ابتلعت المجتمع، وأعاقت نشوء المجتمع المدني، وحالت دون التحوّل الديمقراطي.

كان خلدون النقيب أبرز من أصّل لهذا الرأي الأخير عربيًا، وذلك حين ربط بين تعثّر الانتقال إلى الديمقراطية في بلدان المشرق العربي المعاصر وواقع «الدولة التسلّطية» في هذه البلدان. و«الدولة التسلطية» هي «التعبير المعاصر للاستبداد التقليدي، وهي وليدة القرن العشرين»[٤٥]، إلّا أن تميّزها من الاستبداد التقليدي يكمن في تدخّلها الهائل حدّ التغوّل في كل صغيرة وكبيرة تقع داخل حدودها، بدءًا بالاقتصاد وشؤون المجتمع وانتهاء بممارسة الحكم الفعلي. وهو نمط من الدولة تكوّن في بلدان المشرق العربي خلال الخمسينيات والستينيات، وذلك حين سعت النخب التي استلمت الحكم، آنذاك، إلى «تحقيق الاحتكار الفعّال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع»، الأمر الذي مكّنها من القضاء على المعارضة وتنظيماتها، غير أنه مكّنها، كذلك، من القضاء على «الأساس المادي لمؤسسات المجتمع المدني الحديث كالنقابات المهنية والعمالية، الأحزاب السياسية والتنظيمات السياسية والاجتماعية، مؤسسات التربية والدّين ووسائل الإعلام»[٤٦]. وكانت النتيجة «عودة التنظيمات المتخلّفة (ما قبل الرأسمالية)، كالقبلية والطائفية والإقليمية للظهور كتنظيمات بديلة»[٤٧]. وقد عمل هذا كله (واقع الدولة التسلطية، والقضاء على المجتمع المدني، وعودة التنظيمات ما قبل الرأسمالية) على إعاقة أي انتقال ديمقراطي في هذه البلدان وتعطيله، وأحدث، بدلًا من ذلك، «أزمة بنائية مزمنة»[٤٨] جعلت من الصعب «توقّع حدوث الانتقال إلى الديمقراطية»[٤٩] في هذه البلدان التي تعاني «معوّقات فعلية تعيق التحوّل الديمقراطي».

إضافة إلى هذه المعوقات الفعلية، كان هناك «الاختراق الإمبريالي للاقتصاد والمجتمع، الذي يوفّر موارد مالية عن طريق القروض والتسهيلات الائتمانية للديون، والذي يكرّس في الوقت نفسه تسلّط النخب الحاكمة

لتحقيق الأمن والاستقرار»(٥٠). ويخلص خلدون النقيب إلى أن الحل لتحقيق التحوّل الديمقراطي على المدى الطويل يكمن في أن يكون هذا «التحوّل الديمقراطي مصحوبًا بتكوين أممية [كونية] جديدة حول ميثاق حقوق الإنسان والحاجات والمقاصد الإنسانية التي تحددها القوى السياسية والاجتماعية والديمقراطية في كل بلد»(٥١).

والحديث عن ميثاق حقوق الإنسان، الذي يختم به خلدون النقيب، يقودنا إلى قراءة العربي صدّيقي في سعيه نحو «إعادة التفكير في الدمقرطة العربية». وقد تنبّه العربي صدّيقي إلى أن توسّعًا حدّ الولع بالانتخابات قد حدث في الوطن العربي في الفترة ١٩٩٨-٢٠٠٨، وهو ولع توسّعي يسمّيه «الانتخابوية»، إلّا أن هذه كلها كانت «انتخابات بدون ديمقراطية»(٥٢). ويجادل صدّيقي، على صعيد آخر، بأن «البحث عن ديمقراطيات من 'الموجة الثالثة' في الوطن العربي هو تمرين عقيم، وبدون نتيجة»(٥٣)، بحكم أن هذه الموجة، التي نظّر لها صمويل هنتنغتون، إنما صدّرت ديمقراطيات من نوع غير متاح في الوطن العربي لعدم توافر شروطه الأولية والضرورية. أمّا أفضل عمليات التحول الديمقراطي المتاحة أمام البلدان العربية، فهي ديمقراطية يسمّيها «الديمقراطية الميثاقية»، وهذه ديمقراطية تتحقق عبر «سلوك طريق إجماعي قانوني نحو نظام ديمقراطي، على نحو مؤقت أو دائم، وبخاصة حين يكون هناك فراغ مؤسساتي وبنيوي»(٥٤)، كما هي الحال في معظم البلدان العربية.

عزمي بشارة، من جهته، سبق صدّيقي في نقد التوظيف العربي لموجة الدمقرطة الثالثة، وذهب إلى القول إنه لا فائدة تُرتجى من المناقشة النظرية للسؤال الذي يقول: لماذا لم تنشأ الديمقراطية في الشرق الأوسط؟ والسبب أن «نشوء الحالة الديمقراطية في تاريخ العالم لم يكن القاعدة، بل الاستثناء»(٥٥). وإذا كان نشوء الديمقراطية في أوروبا استثناء، فإنه لا يصحّ أن تحتكم القاعدة (عدم الديمقراطية) إلى هذا الاستثناء (الديمقراطية). لكن ما دام هذا الاستثناء قد اكتسب قيمة النموذج والمعيار، فإن من حق الآخرين أن يسعوا إلى تحقيقه. بيد أن المشكلة هي أن ثمة معوقّات فعلية كثيرة تحول دون ذلك، وعزمي بشارة يكتفي بعرض هذه المعوقات ومناقشة تفسيراتها، ولكنه يخلص من هذا النقاش كله إلى القول إن «الدمقرطة غير ممكنة دون إجراء مصالحة بين الدولة والأغلبية»(٥٦)، وهو يقصد أغلبية المواطنين الأفراد، لا كما يفعل «الحكم الدكتاتوري» في الدولة التسلطية حين «يشوّه مفاهيم الأكثرية والأقلية في المجتمع، لتتحوّل إلى مفاهيم الأكثرية والأقلية الطائفية، أي إلى مفاهيم تحدث في البنى التقليدية»(٥٧)، وهو ما يتسبب في تراكم شعور الحرمان السياسي لدى هذه الأغلبية أو تلك، الأمر الذي يدمج النزعة الديمقراطية لديها بنزعة حكم الأغلبية الطائفية أو الإثنية. وبهذه الطريقة تعيد الدولة التسلطية إنتاج نفسها من جديد. ومع هذا، مازال ثمة مهمة مستعجلة، وهي الحيلولة دون أن يتحوّل حكم الأغلبية الطائفية أو الإثنية إلى تصفية حسابات دموية مع الأقلية التي ستُعتبر مسؤولة عن القمع والاضطهاد في حق الأغلبية إبان حكم الدولة التسلطية. أمّا الحل الممكن الذي، كما يقول، أثبتت دراسات معاصرة بشأن التحوّل إلى الديمقراطية أنه أهم محركات الانتقال إلى الديمقراطية، فهو «الانشقاقات في أوساط النخب الحاكمة، وانتصار تلك الأوساط من النخب المقتنعة أن أفضل طريقة لتأمين مصالحها هي لَبْرَلة السلطة جزئيًا»(٥٨). وهذا يمكن أن يتحقق من خلال «الديمقراطة التدريجية من أعلى، يرافقها اتفاق بين النخب السياسية والاقتصادية والعسكرية على احترام قواعد اللعبة الديمقراطية»(٥٩). ولا يوجد حل آخر غير هذا يضمن عدم حدوث انفجار يُدخل الدولة والمجتمع في صراع دموي مكلف وباهظ الثمن على الجميع، دولةً ومجتمعًا بكل تكويناته الطائفية أو الإثنية، أكثرية أو أقلية.

لقد لامست هذه التفسيرات كثيرًا أو قليلًا من الحقيقة، حقيقة التعثّر الديمقراطي أو العجز الديمقراطي أو

الاستعصاء الديمقراطي في المنطقة، إلّا أنها تكشف، كذلك، أن الرهان على «المجتمع المدني» الذي انطلق في الثمانينيات واشتدّ عوده مع مطلع التسعينيات، وموجة التحوّل الديمقراطي الثالثة، قد تواضع سقف طموحه وتطلعاته حتى انزلق سريعًا إلى مجرد الاكتفاء بتفسير هذا التعثّر أو التعطّل أو العجز أو الاستعصاء أو الاستثنائية في هذه المنطقة. لقد شهدت حقبة الثمانينيات والتسعينيات فورة لافتة في التنظيرات والتحليلات والأبحاث والاستقصاءات والتنبوءات بمستقبل ديمقراطي زاهر ينتظر البلدان العربية. وتحوّلت المنطقة إلى مختبر ضخم لعدد لا يحصى من الندوات والمؤتمرات والمحاضرات وورش العمل والمنح والبعثات والكتب والتقارير والمقالات، وبرامج لمشاريع ومراكز الأبحاث ومؤسسات المجتمع المدني التي راهنت كلها على دور المجتمع المدني في التحوّل الديمقراطي في العالم العربي. إلّا أن هذا الرهان كله بدا كما لو أنه ذهب أدراج الرياح، وكأن كل الحيوية التي كانت تضج بالنشاط والأمل لم تكن سوى صرخة، صحيح أنها كانت نابعة من الأعماق، لكنها بقيت صرخة في وادٍ. وهكذا بدأ الكثيرون يشعرون في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين بأن أزمات الدولة العربية على قدر عالٍ من الضخامة والتعقيد بحيث جعلها عصية على الحل. وجعل هذا الاستعصاء المنطقة برمّتها تعاني «عجزًا ديمقراطيًا» متمكّنًا ومحيّرًا حقًا. ووفق تحليل إبراهيم البدوي وسمير المقدسي، فإن تفسير «العجز الديمقراطي في الوطن العربي» يكمن في وجود «النفط والصراعات» في هذه المنطقة؛ فهذان «هما العاملان الأساسيان لتواصل العجز الديمقراطي في الوطن العربي»[٦٠]، وهما السبب في فشل العالم العربي فشلًا مزمنًا في اللحاق ببقية العالم وفي ركوب موجة الديمقراطية. بل إنه تراجع وتخلّف أكثر من ذي قبل، حتى تعاظمت الفجوة والمسافة بين العالم العربي وبقية مناطق العالم منذ أوائل التسعينيات، وتوسّع التحكم التسلطي بصورة مثيرة، و«ازدهرت النظم الاستبدادية العربية، بحيث إن تقرير التنمية البشرية العربية لاحظ وجود فجوة ضخمة بين البلدان العربية والمناطق الأخرى من ناحية المشاركة في الحكم (...)، الأمر الذي يوحي بوجود شيء ما فريد في عملية الدمقرطة في الوطن العربي»[٦١]. أمّا هذا الشيء الفريد الذي يشير إليه الباحثان، فإنه لا يكمن في أن هذه المنطقة لم تلحق ببقية مناطق العالم ضمن موجة التحوّل الديمقراطي فحسب، بل في حقيقة مؤلمة أخرى هي أن هذه البلدان «تخلّفت [حتى] عن بقية العالم النامي بحيث يمكن القول، تقريبًا، أنها لم تحقق أي تقدّم»[٦٢]، بل الأصح أن نقول إنها كانت تتقدّم إلى الخلف! هذا ما يفصّل فيه الباحثان بلغة الأرقام والمؤشرات، وهذا ما تكشفه تقييمات التقارير الدولية المعنية برصد مستوى الحالة الديمقراطية في بلدان العالم، بالاعتماد على مؤشرات حقوق الإنسان والحكم الرشيد والشفافية والمساءلة والمشاركة وحكم القانون...إلخ

- ٥ -

«العجز الديمقراطي» هو مصطلح رديف لـ«الاستعصاء الديمقراطي»، وهو استعصاء مزمن ولا سبيل إلى الخلاص منه، بدليل أنه «على رغم التحولات العالمية، الإقليمية والداخلية، لم يحرّك الوطن العربي ساكنًا، ولو خطوة ذات معنى نحو الديمقراطية، وهذا على الرغم من تحوّل حوالي أربعين دولة في العالم إلى أنظمة ديمقراطية منذ نهاية الحرب الباردة. ومازالت الدولة التسلطية تعمل من خلال أجهزتها القمعية على صيانة الإذعان الاجتماعي»[٦٣] في هذه المنطقة من العالم. وما يسمّيه عبد النور بن عنتر «الاستعصاء الديمقراطي» يسمّيه باقر النجار «الديمقراطية العصيّة» في البلدان العربية، والخليجية على نحو أخص. وتتجلّى هذه «الديمقراطية العصيّة» لا في تعطيل «إمكانية إحداث تغييرات وإصلاحات سياسية واقتصادية أساسية في المنطقة العربية»، ولا في دفع «الأمور نحو تعميق الفجوة بين الدولة

والنخب السياسية من ناحية، والمجتمع من ناحية أخرى»[٦٤] فحسب، بل إنها تتجلّى، كذلك، في إطاحة أي إمكانية لنشوء مجتمع مدني قوي ومؤثّر وسليم ومعافى، وفي «عجز الأنظمة السياسية العربية عن تحقيق الديمقراطية والإصلاح السياسي والإداري في مجتمعاتها»[٦٥]. ويرجِع باقر النجار هذا العجز إلى «طبيعة الدولة العربية وهيمنتها المطلقة على المجتمع والحكم على السواء، بالإضافة إلى طبيعة علاقاتها التحالفية عمومًا مع الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية»[٦٦]. هذا يعني ان الديمقراطية ستبقى عصية في هذه البلدان ما دامت طبيعة الدولة العربية هي هي، لم يطرأ عليها أي تغيير حقيقي، وما دامت العلاقات التحالفية مع الدول الغربية باقية على حالها، وما دام المجتمع المدني ضعيفًا وتابعًا وعديم الفعالية. وفي ظل هذه الظروف، ربما «تطول» هذه الحالة من الاستعصاء الديمقراطي «بحيث لا يمكن التنبؤ بمتى يمكن أن تحدث ‹المعجزة›» التي تجعل هذا التحوّل الديمقراطي ممكنًا في هذه المنطقة، وهو ما يدفع إلى الاعتقاد بأن أقصى ما يمكن التطلع إليه هو ديمقراطيات شكلية وما يفرغ الديمقراطية من مضامينها الجوهرية الأساسية.

إننا أمام خيبة أمل وحالة من التململ بلغت حدّها الأقصى، وهو تململ دفع كثيرًا من المتفائلين، من باحثين وناشطين ومراكز أبحاث ومؤسسات مجتمع مدني، إلى الوقوع في قبضة الإحساس بالإحباط واليأس والقنوط. وربما يكون مصدر هذا الإحساس، كما يكتب عمرو حمزاوي في أوج ما يسمّى «الربيع العربي»، كامنًا في «القصور المعرفي والمفاهيمي لأجنداتها البحثية الكبرى [أي أجندة مراكز الأبحاث والمؤسسات] التي وجّهت منذ التسعينات جل الطاقة البشرية والتمويلية لدراسة قضايا الديمقراطية، والحكم الرشيد، وحقوق الإنسان/ الحريات الأساسية. وانتهت إلى التشديد البسيط على تعثّر الأولى، ونواقص الثاني، واستمرار غياب الأخيرة»[٦٧]. لكن ينبغي ألّا نغفل أن المصدر الأساسي لهذا التململ واليأس إنما يكمن في معطيات الواقع العربي التي كانت في تدهور متواصل حتى بلغت نقطة حرجة بدءًا من العام ٢٠٠٨. ويكفي أن يتصفّح القارئ مسلسل التقارير السنوية التي يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت حتى يصل إلى اقتناع بأن «حال الأمّة العربية» بلغت نقطة حرجة، بل خطرة، وتهدد بالانفجار. وقد كان الإحساس بخطورة الوضع باديًا حتى في عنوان تقرير «حال الأمّة العربية» لعام ٢٠٠٨/ ٢٠٠٩، الذي جاء تحت هذا العنوان الصادم: «أمّة في خطر». وكشف التقرير الكثير من التهديدات التي واجهت الأمة العربية في هذه الفترة، كما كشف أن التطور الديمقراطي – وهذا بالمناسبة استخدام عديم المعنى إن لم يكن متناقضًا لمفردة «تطور»! – لم يكتف بانعدام النقلات النوعية تجاه تعزيز الديمقراطية في بلدان هذه المنطقة، «بل شهد على العكس عددًا من الانتكاسات في هذا الصدد تمثّلت بانضمام دولة عربية أخرى إلى شريحة الدول التي لا تقيّد دساتيرها مدة إبقاء رأس الدولة في الحكم (الجزائر)، واستمرار عدم الاستقرار في العلاقة بين المؤسستين التنفيذية والتشريعية (الكويت)، والإخفاق في تنظيم الانتخابات التشريعية في موعدها (اليمن)، غير أن المثال الأكثر فداحة لانتكاسة التطور الديمقراطي تمثّل في الانقلاب العسكري الذي شهدته موريتانيا في سنة ٢٠٠٨»[٦٨]. ولم تتحسّن حال الأمّة العربية، بحسب تقرير العام اللاحق ٢٠٠٩/ ٢٠١٠، بل استمرت الانتكاسة والتدهور العام على أكثر من صعيد، حتى جاء التقرير كما لو أنه يُشهر أمام هذه الأمّة إنذاره الأخير: «النهضة أو السقوط»[٦٩] ولاخيار ثالث غيرهما!

لم يذهب هذا الإنذار الأخير مع الريح؛ فسرعان ما انفجرت انتفاضات «الربيع العربي» في هذا الجو المسموم باليأس والإحساس العام بالخطر والتحلل والسقوط، وكأن «الربيع العربي» كان الردّ المباشر على إنذار التقرير الأخير: النهضة أو السقوط.

الهوامش

1 Nawaf Salam, *Civil Society in the Arab World: The Historical and Political Dimensions*, Occasional Publications; 3 (Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program, 2002), p. 1.

2 Martin Kramer, *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America* (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2001), p. 120.

3 Martin Kramer, *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America* (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2001), p. 120.
كتاب مارتن كريمر عبارة عن اتهام مباشر لمراكز دراسات الشرق الأوسط في أميركا. ومن المجالات التي شملها كريمر بهجومه اهتمام هذه المراكز بالمجتمع المدني في البلدان العربية. وخلاصة اتهامه أن حماسة هؤلاء لانتصار المجتمع المدني والتحوّل الديمقراطي في هذه البلدان لا ترجع إلى كون هذا الانتصار سيقدم الحل لمشكلات الشرق الأوسط ، وهو الحل الذي انتظر مواطنوه طويلًا والمتمثّل في جنة الحريات الشخصية والسياسية والمساواة، بل ترجع إلى حاجة هؤلاء الباحثين إلى فرص عمل بحثية في مراكز أميركية مرموقة، بدليل أن مشروع «المجتمع المدني» فشل في جلب الديمقراطية إلى البلدان العربية، إلّا أنه نجح في توفير الفرص لكثير من الباحثين الذين استفادوا من المنح والبعثات والرحلات بين هذه البلدان، والظهور أمامها بمظهر العلماء المتخصصين وذوي المكانة. انظر: المصدر المذكور، ص ٧٨- ٧٩.

٤ انظر في هذا الشأن: صاجو، ص ٢٤-٢٥.

٥ عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع اشارة للمجتمع المدني العربي)**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٧. صدرت الطبعة الأولى من الكتاب في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٨.

٦ المصدر نفسه، ص ٧.

٧ المصدر نفسه، ص ١٩. تذهب ساره كندزيور، في مقالة لها بعنوان «توقّفوا عن الحديث عن المجتمع المدني»، إلى رأي قريب ممّا ذهب إليه عزمي بشارة هنا، إلّا أنها تركّز على حالة بلدان آسيا الوسطى (أوزبكستان وقرغيزستان...إلخ)، وهي بلدان تسلطيّة تستفيد من الحديث عن «المجتمع المدني» بقصد الادّعاء والتظاهر أمام العالم بوجود ديمقراطية في هذه البلدان. كما تنتقد كندزيور الرهان على «المجتمع المدني» كما لو أنه عصا سحرية ستتمكن من تحقيق الديمقراطية في الدول التسلطية، وتذهب إلى القول إن «المجتمع المدني ليس هو الحل» في هذه البلدان، بل قد يستخدم ضد الديمقراطية وبقصد الإلهاء والتغطية على المشكلات الخطرة التي يواجهها المواطنون. انظر: Sarah Kendzior, "Stop Talking About Civil Society," Foreign Policy, 3/12/2012), on the web: http://www.foreignpolicy.com/articles/2012/12/03/stop_talking_about_civil_society.

٨ بشارة، ص ١٠.

٩ المصدر نفسه، ص ١٠.

١٠ المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

١١ المصدر نفسه، ص ١٧.

١٢ المصدر نفسه، ص ٢٧١.

١٣ سعد الدين إبراهيم، **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، ص ١٦٨.

١٤ المصدر نفسه، ص ١٧٠.

١٥ انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٢، ١٦٤-١٦٦، ١٧٤ و١٨٤.

١٦ انظر: Kramer, p. 68.

١٧ المصدر نفسه، ص ٦٩.

١٨ المصدر نفسه، ص ٧٠.

١٩ المصدر نفسه، ص ٧٧.

20 Sean L. Yom, "Civil Society and Democratization in the Arab World," *Middle East Review of International Affairs*, vol. 9, no. 4 (December 2005), p. 14.

٢١ المصدر نفسه، ص ١٤.

٢٢ المصدر نفسه، ص ٢٥.

٢٣ انظر: Eva Bellin, «The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective,» *Comparative Politics*, vol. 36, no. 2 (January 2004), p. 143.

٢٤ المصدر نفسه، ص ١٤٣.

٢٥ المصدر نفسه، ص ١٣٩.

٢٦ **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢: خلق الفرص للأجيال القادمة** (نيويورك : برنامج الامم المتحدة الانمائي، ٢٠٠٢)، ص ١٥.

٢٧ انظر مناقشة هذه الآراء وتفنيدها في: بشارة، ص ٢٧٩- ٢٨٩.

٢٨ سعد الدين إبراهيم: **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي**، ص٦٦، و**الخروج من زقاق التاريخ: دروس الفتنة الكبرى في الخليج** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، ص ١٨٠.

٢٩ المصدران نفسهما، ص ٦٧ و١٨٢ على التوالي.

٣٠ إبراهيم، **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي**، ص ٦٦.

٣١ الطاهر لبيب، «هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟: علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي،» في: سعيد بنسعيد العلوي [وآخرون]، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٣٤٥.

٣٢ وجيه كوثراني، «المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي،» في: العلوي [وآخرون]، ص ١٢١.

٣٣ المصدر نفسه، ص ١٣٠.

٣٤ المصدر نفسه، ص ١٣١.

٣٥ المصدر نفسه، ص ١٣١.

٣٦ محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٤، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات

الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٣٦٤.

٣٧ أحدث القراءات التي تستلهم أطروحة الجابري هي قراءة يوسف خليفة اليوسف المكرّسة لتفسير حالة الفشل الديمقراطي في منطقة الخليج، إذ يذهب الباحث إلى أن أسباب فشل الديمقراطية، ومن ثمة التنمية والأمن، في دول مجلس التعاون، ترجع إلى "وقوع هذه المنطقة في مثلث مفرغ، أضلاعه هي النظم السياسية الوراثية التي تملك ثروة نفطية هائلة، وتفتقد الرقابة المجتمعية، وتعتمد على القوى الأجنبية". ويتطلب الخروج من هذا المثلث تصحيح مسار هذه البلدان من خلال "استبدال أضلاع المثلث الحالية بثلاثة أضلاع أخرى، حيث يتم استبدال النظم الوراثية الحالية بنظم فيها حرية ومشاركة ومساواة، واستبدال الاعتماد على النفط ببناء إنسان منتج، واستبدال الوجود الأجنبي بتكامل إقليمي وتصالح مع المحيطين العربي والإسلامي". انظر: يوسف خليفة اليوسف، **مجلس التعاون في مثلث الوراثة والنفط والقوى الأجنبية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، ص ١١.

٣٨ الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٣٧٣.

٣٩ انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

٤٠ محمد عابد الجابري، «الديمقراطية وحقوق الإنسان،» **كتاب في جريدة** (بيروت)، العدد ٩٥ (تموز/ يوليو ٢٠٠٦)، ص ٦.

٤١ المصدر نفسه، ص ٦.

٤٢ المصدر نفسه، ص ٦.

٤٣ المصدر نفسه، ص ٧.

٤٤ المصدر نفسه، ص ٩.

٤٥ خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٣٣٥.

٤٦ المصدر نفسه، ص١٧٣.

٤٧ المصدر نفسه، ص ١٧٤.

٤٨ المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

٤٩ المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

٥٠ المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

٥١ المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

٥٢ العربي صدّيقي، **إعادة التفكير في الدمقرطة العربية: انتخابات بدون ديمقراطية**، ترجمة محمد شيا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ١٩.

٥٣ المصدر نفسه، ص ١٤ و٥٨.

٥٤ المصدر نفسه، ص ١٦.

٥٥ بشارة، ص ٢٨٠.

٥٦ المصدر نفسه، ص ٣١٦.

٥٧ المصدر نفسه، ص ٣١٦.

٥٨ المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

٥٩ المصدر نفسه، ص ٣١٦.

٦٠ إبراهيم البدوي وسمير المقدسي، تحرير، **تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي**، ترجمة حسن عبد الله بدر، وقفية جاسم القطامي للديمقراطية وحقوق الانسان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، ص ٢٣.

٦١ المصدر نفسه، ص ٨٠.

٦٢ المصدر نفسه، ص ٨٤.

٦٣ عبد النور بن عنتر، «إشكالية الاستعصاء الديمقراطي في الوطن العربي،» في: ابتسام الكتبي [وآخرون]، **الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٥١. ولا يجد هذا الباحث من تفسير لهذا الاستعصاء إلّا بالعودة إلى ابن خلدون وحديثه عن الطباع المتمكنة في نفوس الحكام العرب والتي تجعلهم يمسكون بالسلطة إلى آخر رمق في حياتهم، ولا يتنازلون عن الحكم حتى لو أدى ذلك إلى انهيار الدولة والمجتمع معًا أو إلى زوال العمران كما يسمّيه ابن خلدون. انظر: المصدر المذكور، ص ٥٨.

٦٤ باقر سلمان النجار، **الديمقراطية العصية في الخليج العربي** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٨)، ص ١١.

٦٥ المصدر نفسه، ص ٣٠.

٦٦ المصدر نفسه، ص ١٠-١١.

٦٨ أحمد ابراهيم محمود [وآخرون]، **حال الأمة العربية، ٢٠٠٨-٢٠٠٩: أمة في خطر**، تحرير أحمد يوسف أحمد ونيفين مسعد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ١٤.

٦٩ أحمد ابراهيم محمود [وآخرون]، **حال الأمة العربية، ٢٠٠٩-٢٠١٠: النهضة أو السقوط**، تحرير أحمد يوسف أحمد ونيفين مسعد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠). والتقرير يرصد الكثير من الانتكاسات على مستوى التطور الديمقراطي، بدءًا من احتدام الجدل حول التوريث حتى انتشار العنف الديني، ثم يخلص إلى صورة لا تخلو من إحباط بالقول إن «تجربة عقدين كاملين من التغير في الوطن العربي أثبتت أن الديمقراطية لا تنمو إن لم يتعهدها ديمقراطيون بالرعاية، ومن ثم لا غنى عن التربية على الديمقراطية»، انظر: المصدر المذكور، ص ١٤.

هيثم مزاحم*

تأويل الثقافات

الكتاب	:	تأويل الثقافات
الكاتب	:	كليفورد غيرتز
مكان النشر	:	بيروت
تاريخ النشر	:	٢٠٠٩
الناشر	:	المنظمة العربية للترجمة
عدد الصفحات	:	٨٨٠

تعريف الثقافة

لعل أقدم التعريفات للثقافة وأشدها رسوخًا وثباتًا كان التعريف الذي قدّمه إدوارد بورنث تايلور (E. B. Tylor) في بداية كتابه **الثقافة البدائية** *(Primitive Culture)* (١٨٧١)، حيث عرّف الثقافة بأنها «تلك الوحدة الكلية المعقّدة التي تشمل المعرفة والإيمان والفن والأخلاق والقانون والعادات، بالإضافة الي أي قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في مجتمع». وأضاف تايلور في كتابه **الأنثروبولوجيا، مقدمة في دراسة الإنسان والحضارة** *(Anthropology, an Introduction to the Study of Man and Civilization)* (١٨٨١) أن الثقافة بهذا المفهوم هي شيء لا يمتلكه الإنسان.

يقول كليفورد غيرتز (C. Geertz) في كتابه **تأويل الثقافات** *(Interpretation of Cultures)* إن أصل الكلمة الإنكليزية للثقافة Culture يعود إلى اللاتينية Cultura التي تعني التربية. وقد شاع استعمال الكلمة بدءًا من منتصف القرن التاسع عشر بمعنى تلك القدرة الإنسانية الشاملة على التعلّم ونقل المعارف

* إعلامي وباحث لبناني.

واستخدامها في الحياة. وأصبح مفهوم الثقافة من المفاهيم المركزية التي تعالجها الأنثروبولوجيا في القرن العشرين، إذ يشمل جميع ظواهر حياة الإنسان خارج نطاق الوراثة البيولوجية.

ومع التقدم الحاصل في علم الأنثروبولوجيا، قدّم علماء آخرون تعريفاتهم الخاصة لمفهوم الثقافة، وكانت تلك التعريفات مبنية على المكتشفات الجديدة في الأنثروبولوجيا. وتكاثرت تلك التعريفات حتى إن عالمَي الأنثروبولوجيا الأميركيين أ. ل. كروبر (A. L. Kroeber) وكلايد كلوكن (C. Kluckhohn) أثبتا في كتابهما المعنون **الثقافة: مراجعة نقدية للمفاهيم والتعريفات** *(A Critical Review of Concepts and Definitions)* تعريفًا يراوح من «السلوك المثقف» إلى «الأفكار في العقل»، إلى «التركيب المنطقي»، إلى «آلية الدفاع النفسية»، وما إلى ذلك. إلّا أن التعريف المفضّل عندهما وعند كثير من الدراسين هو أن الثقافة «عملية تجريدية»، أي «تجريد مستخلص من السلوك» ولكنها ليست سلوكًا.

حاول ليزلي وايت (L. White) أن يقدّم حلًا لإشكال أُثير حول كيف يمكن لشيء مجرد، أي الثقافة، أن يكون موضوعًا لعلم وبحث، وذلك في مقالته «مفهوم الثقافة» (١٩٥٩)، حين أكد أن القضية ليست ما إذا كانت الثقافة شيئًا حقيقيًا أو مجردًا، بل القضية كل القضية هي في السياق الذي يجري فيه التأويل العلمي. فعندما يُنظر إلى الأشياء والحوادث في سياق علاقاتها بالإنسان، فهي تؤلف السلوك. وعندما يُنظر إليها ليس من خلال علاقاتها بالإنسان، بل علاقاتها بعضها ببعض، فهي تصبح ثقافة.

تكتسب الثقافة حياة واستمرارية خاصتين بها، وهي تتطوّر على نحو ليس في المستطاع تفسيره بشكل مرْض، بحيث يصبح وجودها، بما تحمله من لغة ومعتقدات وأدوات وأعراف.. إلخ، خارجًا عن نطاق إرادة الفرد بذاته. وهي بذلك تخدم في حماية حياة المرء وتحسين حياته. ثم إن كل مجموعة من الناس، أكانت قبيلة أم أمّة، تطور أنظمتها الخاصة من ضمن ما يمكن تسميته "ثقافتها الخاصة" التي تشترك فيها مع مجموعات أخرى ببعض الخصائص وتنفرد فيها بخصائص أخرى. ومن وجهة نظر بنيوية، فإنه يمكن أن ندعو الثقافة العامة **اللسان** أو الـ Langue (الخصائص العامة التي تميز التراث بشكل عام)، بينما تكون الثقافة الفردية للمجموعات بمنزلة **الكلام** أو الـ Parole (الخصائص الخاصة التي تميّز كل ثقافة بذاتها).

تأثير الثقافة

للثقافة في حياة الإنسان الفرد أثر لا يمكن تحديد مداه بدقة، ولا يمكن إنكاره؛ فالطفل يدخل العالم من دون فكرة مسبقة ومن دون ثقافة. وتتشكّل شخصيته وسلوكاته ومواقفه وقيمه ومعتقداته بالثقافة التي تحيط به من كلّ جانب. وتبلغ سيطرة الثقافة على المرء من القوة حدًّا يجعله ينصاع لأوامرها ونواهيها حتى في ما يعاكس نوازعه الفطرية. وهذا ما حدا بكثير من الباحثين إلى النظر في التأثير الذي تمارسه العوامل البيولوجية والثقافية في تشكيل الشخصية الإنسانية. ويرى الدارسون في حقول الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع أن تأثير البيئة الطبيعية في الثقافة كبير جدًا، لكن هذه البيئة ليست العامل الوحيد المحدد فيها. وقد لاحظوا أن الثقافة معدية، بمعنى أن العقائد والعادات والأدوات، وحتى الحكايات الشعبية، جميعها قابلة للانتقال من ثقافة إلى أخرى ومن شعب إلى آخر ومن منطقة إلى أخرى.

وبينما نرى **الانتشار الثقافي** يحدث بين متساويين في القوة السياسية أو العسكرية أو متساويين في مستوى التقدم الثقافي، فإن هذا الانتشار يكون له اسم آخر عندما يجري بين طرفين تفصل بينهما هوة واسعة في هذا المجال، وهذا الاسم هو **الغزو الثقافي**. وفي حالات الاستعمار الحديث، تُفرض ثقافة الطرف الأقوى على الشعوب الأقل تطورًا، كما في بلدان

أفريقيا وأميركا اللاتينية وسواهما. ومع ذلك تتسرب من الشعوب المقهورة عناصر ثقافية تتخلل ثقافة الشعوب القاهرة.

كان من أكبر المشكلات التي واجهت علماء الأعراق في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مسألة تفسير التشابه في جوانب ثقافية بين شعوب تفصل بينها مسافات بعيدة: وكانت حالة الأهرام وعبادة الشمس في مصر الفرعونية، من جهة، وفي أميركا الجنوبية والوسطى، من جهة أخرى، إحدى هذه الحالات. وكان السؤال المطروح هو: هل نشأت هذه الممارسات مستقلة في كلٍّ من هذه المناطق أم أنها نشأت في مصر وانتقلت من هناك إلى القارة الأميركية؟

كان الأنثروبولوجيون الكلاسيكيون، من أمثال إ. ب. تايلور ولويس هـ. مورغان (L. H. Morgan)، الذين يقولون بوحدة الجنس البشري وتطوريته، يعبّرون عن يقينهم بأن عقل الإنسان مركّب بالطريقة ذاتها في الأمكنة جميعها، ولذلك يفكر الإنسان في كل مكان بالطريقة نفسها، ويطور ثقافته في خطوط متشابهة. في المقابل كان المؤمنون بنظرية انتشار الثقافة، من أمثال فريتز غرايبنر (F. Graebner) وإليوت سميث (E. Smith) يعلنون أن الإنسان بطبيعته لا يميل إلى الإبداع، وأن الجوانب الثقافية عندما ينشئها شعب ما، تميل إلى الانتقال إلى الشعوب الأخرى والانتشار نحوها.

تبقى هذه القضية غير محسومة حتى اليوم، والموقف السائد هو الموقف التوفيقي، أي دراسة كل حالة على حدة والحكم عليها بحسب الظروف المحيطة، وعدم القطع بشكل شمولي في هذه المسألة. ويميل الباحثون اليوم بشأن قضية الأهرام إلى نظرية الأصل المستقل؛ فالأهرام الأميركية تختلف عن الأهرام المصرية في جوانب مهمة، منها أن الأهرام المصرية كلها مبنية من الحجارة، وقد استُعملت مقابر للفراعنة والعظماء، بينما الأهرام الأميركية مبنية من التراب، ومغطاة بشرائح من الحجارة، وكانت تُستعمل أماكن للعبادة.

المقاربة الأنثروبولوجية في دراسة الثقافة

يُنظر إلى التراث تقليديًا على أنه كلٌّ متكامل معقّد، لكن البحث الأنثروبولوجي يجزّئ الثقافة إلى وحدات، إلى ملامح جزئية، بهدف تسهيل الدراسة، فيعتبر «الملمح» الثقافي الوحدة الأساس في الثقافة. وقد تتخذ المقاربة منهجًا جغرافيًا مناطقيًا، حيث يجمع الباحث الأنثروبولوجي الثقافة أو الملامح الثقافية التي تنتمي إلى منطقة جغرافية معيّنة في سلّة واحدة. وذلك ما فعله الأنثروبولوجي الأميركي كلارك ويسلر (C. Wissler) في كتابيه **الهندي الأميركي** (*The American Indian*) (١٩١٧) و**الإنسان والثقافة** (*Man and Culture*) (١٩٢٣)، حيث قسم ثقافات الهنود الأميركيين، كما كانت عليه في أواخر القرن التاسع عشر، إلى مناطق تراثية جغرافية.

وبما أن كتاب الباحث الأنثروبولوجي الأميركي غيرتز هذا هو مجموعة دراسات في الثقافة من وجهة نظر أنثروبولوجية، فينبغي تعريف الأنثروبولوجيا والحديث عن أهم مدارسها وأعلامها باختصار.

الأنثروبولوجيا، أو علم الإنسان، هو علم حديث نسبيًا، انبثق من رحم الفلسفة المتزاوجة مع علم الأحياء بُعيد ما سمّي الثورة الدارونية في منتصف القرن التاسع عشر. وتدرس الأنثروبولوجيا نشأة الإنسان وتطوره وتميزه من المجموعات الحيوانية، وتقسم الجماعات الإنسانية إلى سلالات وفق أسس بيولوجية، وتدرس ثقافة الإنسان ونشاطه. وتركز الأنثروبولوجيا على دراسة المجتمعات البدائية والإنسان البدائي من حيث هو جزء من الطبيعة، وتبيّن صلته بها، وتشرح الأجناس والسلالات المختلفة من حيث خصائصها ومميزاتها ونموها

الفكري وتطورها الفيزيائي والاجتماعي والتراثي، بما في ذلك الميثولوجيا، أي علم الأساطير، والفولكلور، أي الفن الشعبي.

يُلاحَظ في تاريخ الأنثروبولوجيا أن أسسها في الغرب بدأت في عصر التنوير، حيث جرت محاولات منهجية لدراسة السلوك الإنساني. وقد انطلقت من علم التاريخ الطبيعي مع علماء مثل الفرنسي جورج لوي دو بوفون (G. L. de Buffon) (١٧٠٧-١٧٨٨). وكان التركيز في القرون الأربعة الماضية ينصبّ على دراسة الشعوب البدائية، أي غير الغربية، ولكن ذلك تغيّر مع الجزء الأخير من القرن العشرين، حيث أخذ التركيز يتحول إلى موضوعات غربية مع محاولة تشريح النظام الطبقي والتوزع المناطقي والعرقي ضمن المجتمعات الغربية.

يُعتبر إدوارد تايلور (١٨٢٢-١٩١٧) من الرواد السابقين في الأنثروبولوجيا التراثية التي كانت سائدة في بريطانيا، بل المؤسس لها. وكان لكتابه الأبرز **الثقافة البدائية** أثر كبير في تطوير النظرية القائلة بالعلاقة الارتقائية من الثقافات البدائية إلى الحديثة. وقدم تايلور في الكتاب تعريفًا للثقافة ما زال مقبولًا ومستعملًا في حقل الأنثروبولوجيا إلى يومنا هذا: «تلك الوحدة الكلية المعقدة التي تشمل المعرفة والإيمان والفن والأخلاق والقانون والعادات، إضافة إلى أي قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في مجتمع».

وقادت مطالعات تايلور ومكتشفاته إلى نوع من التبشير بوحدة الجنس البشري وتطوره من البدائية إلى الحضارة، مع تلميحات متناثرة بتفوق الإنسان الإنكليزي. وكان كتابه الأخير **الأنثروبولوجيا، مقدمة في دراسة الإنسان والحضارة** (١٨٨١)، بمنزلة ملخّص لجميع المعلومات التي كانت معروفة في الحقل في أواخر القرن التاسع عشر.

ونجد في برونيسلاف مالينوفسكي (B. Malinowski) واحدًا من أهم الأنثروبولوجيين وأبرزهم في القرن العشرين، ويعتبره كثيرون مؤسس الأنثروبولوجيا الاجتماعية. ويرتبط اسمه بالدراسات الميدانية الواسعة بشأن شعوب أوقيانيا، إذ درس سكان أستراليا الأصليين، ومن ثم قبائل المايلو في غينيا الجديدة سنة ١٩١٤، وتركزت ملاحظاته على نواح متعددة من حياة السكان، منها الاحتفالات والزراعة والاقتصاد، والجنس والزواج والحياة العائلية، والقانون البدائي والعادات، والسحر والخرافة، الأمر الذي مكّنه من تقديم استنتاجات تنظيرية ساهمت في تطوير الأنثروبولوجيا الاجتماعية.

وبرز إميل دوركهايم (E. Durkheim) ومدرسته الداعية إلى اعتماد التحليل البنيوي في الأنثروبولوجيا، وإدموند ليتش (E. Leach) الذي دعا إلى إعادة النظر في أعمال كلود ليفي ستراوس (C. Levi – Strauss).

واستمرت المدرسة البريطانية في التركيز على النظم الاجتماعية والاقتصادية بدلًا من التركيز على الموضوعات الرمزية والأدبية التي كانت سائدة في المدرسة الفرنسية.

أمّا في الولايات المتحدة الأميركية، فكانت الدراسات في الأنثروبولوجيا متأثرة بوجود تجمّعات الهنود الحمر، السكان الأصليين للقارة، حيث كانت تشكّل مجالًا مثاليًا للعمل الميداني في الأنثروبولوجيا التراثية. وكان الشخص الذي وضع الأنثروبولوجيا الأميركية على سكة البحث المنهجي وحاز لقب «أبو الأنثروبولوجيا الأميركية» هو فرانز بواس (F. Boas) (١٨٥٨-١٩٤٢)، إذ استعمل المنهجية العلمية للتوصل إلى فهم الحضارات والتراثات الإنسانية. وفي سنة ١٩٣١ نشر كتابه **عقل الإنسان البدائي** (*The Mind of Primitive Man*)، وهو سلسلة من المحاضرات في شأن التراث والعِرق هاجم فيها التمييز الذي كان يمارَس ضد المهاجرين من التراثات الأخرى. وتكمن الأهمية التاريخية لإنجاز بواس في الأنثروبولوجيا في أنه كان من أوائل الذين اعتنقوا الفكرة القائلة إن أفراد الأعراق البشرية المختلفة

تمتلك القدرة ذاتها على التطور الفكري والحضاري، أي تساوي الأعراق وعدم دونية عرق ما أو تراثه بالنسبة إلى الأعراق الأخرى.

يعتبر كثير من المؤرخين أن مؤسس الأنثروبولوجيا في فرنسا هو مارسيل موس (M. Mauss)، ابن أخت السوسيولوجي الفرنسي دوركهايم وتلميذه. وبينما اهتم دوركهايم وزملاؤه بالمجتمعات المعاصرة، انصب اهتمام موس ومشاركيه على الدراسات الإثنوغرافية والاشتقاق اللغوي في تحليل المجتمعات التي لم تكن «متمايزة» كما هي الحال في الدول الأوروبية. أمّا ليفي ستراوس (١٩٠٨-٢٠٠٩)، فقد امتدت آثار نظرته البنيوية في الأنثروبولوجيا لتشمل تخصصات أخرى عدة. وتقوم بنيويته على تحليل الأنظمة الثقافية مثل القرابة والأساطير، بالنظر إلى العلاقة البنيوية بين عناصرها، وقد امتد أثر بنيوية ستراوس إلى حقول معرفية أخرى مثل الفلسفة ومقارنة الأديان والأدب وغيرها.

في ألمانيا كان ماكس فيبر (M. Weber) (١٨٦٤-١٩٢٠) العالم الأكثر تأثيرًا في الأنثروبولوجيا. وقد كان عامل اجتماع، وعُرف بنظريته بشأن الأخلاق البروتستانية وصِلتها السببية بالجوانب الاقتصادية في الرأسمالية، وبإصراره الشديد على الموضوعية العلمية وعلى تحليل الدوافع الكامنة وراء الفعل الإنساني، الأمر الذي كان له بعيد الأثر في النظرية السوسيولوجية. وقد تركز معظم أعمال فيبر في السنوات الأخيرة من حياته الأكاديمية على دراسة العلاقة بين التدين والجوانب الاقتصادية والعمل في المجتمع.

كليفورد غيرتز (١٩٢٦-٢٠٠٦)

كليفورد غيرتز، مؤلف الكتاب الذي نقوم بمراجعته، هو واحد من أبرز علماء الأنثروبولوجيا الأميركيين وأبعدهم تأثيرًا خلال العقود الأخيرة من القرن الماضي. ويُعتبر مؤسس المدرسة التأويلية في الأنثروبولوجيا ومن أكبر الداعين إلى إيلاء أهمية لدراسة الرموز في الثقافة وللفكرة القائلة إن هذه الرموز تضفي على حياة الإنسان معنى ونظامًا.

في سنة ١٩٥١ أجرى غيرتز أبحاثًا ميدانية في إندونيسيا، حيث درس موضوع الدِّين، وكانت نتيجة أبحاثه في جاوة كتاب **الدِّين في جاوة** (*The Religion in Java*) سنة ١٩٦٠. لكنه انتقل إلى المغرب، وأجرى هناك أبحاثًا بين سنتي ١٩٦٣ و١٩٧١ كان من نتيجتها كتابه **ملاحظة الإسلام: التطورات الدينية في المغرب وإندونيسيا** (*Islam Observed, Religious Development in Morroco and Indonesia*) (١٩٦٨)، وهو مقارنة عميقة بين الإسلام كما يراه المغاربة والإسلام كما يراه الإندونيسيون.

في سنة ١٩٧٣، نشر غيرتز كتابه **تأويل الثقافات** الذي نراجعه هنا، وظهر في طبعة ثانية منقحة سنة ٢٠٠٠، وكان معبّرًا عن أفكاره الأساسية في التراث وذا أثر مهم في الدراسات الأنثروبولوجية، وأثار جدلًا كبيرًا حول بعض المفاهيم التي أتى بها غيرتز. والحال، أنّ لغيرتز منهجية في الدراسات الأنثروبولوجية تقوم على تحليل المعطيات التي كان يستقيها من أعماله الميدانية في وسط المجتمعات التي يدرسها. وبهذا، كانت الأنثروبولوجيا التأويلية لديه هي قراءة النصوص بما هي كذلك. ولذلك، فإن كل عناصر الثقافة التي يجري تحليلها يجب أن تُفهم في ضوء هذا التحليل النصّي. وقد توصّل إلى استنتاج يقول إن الكائن البشري هو «حيوان يصنع الرموز والمفاهيم وينشد المعاني». كما حاول أن يستكشف الرغبة الدفينة لدى البشر لـ«إيجاد معنى للعالم ولتجربتهم فيه، وإعطاء هذه التجربة شكلًا ونظامًا».

قدّمت كتابات غيرتز استبصارات تتعلق بمدى الثقافة وبطبيعة البحث الأنثروبولوجي وفهم العلوم الاجتماعية عمومًا. وقد رسم في هذه الكتابات حدًّا فاصلًا بين الثقافة والهيكلية الاجتماعية، متمايزًا بذلك عن الوظيفيين الذين يؤمنون بأن الطقوس والعادات والمؤسسات وجوانب الثقافة الأخرى يمكن فهمها

على الوجه الأمثل، بالنظر إلى الأهداف التي تخدمها. وكان يحاجج بأن الثقافة تردم الفجوة بين معطيات جنسنا البشري البيولوجية والأشياء التي نحتاج إليها لكي نعمل بشكل فاعل في عالم معقّد ومتغيّر يعتمد بعضه على بعضه الآخر.

الأنثروبولوجيا التأويلية

يصف غيرتز الموقف الذي أدى به إلى اعتناق «الأنثروبولوجيا التأويلية» منهجًا له في خضم التشويش الذي ساد الأنثروبولوجيا في الخمسينيات وأوائل الستينيات من القرن العشرين، حين كانت ممزقة بين الشكوك حول ماضيها الاستعماري واحتمال الوصول إلى المعرفة الموضوعية في العلوم الإنسانية، إذ يقول: «كانت مساهمتي في هذه الحفلة نظرية ‹الأنثروبولوجيا التأويلية›، التي كانت امتدادًا لاهتمامي بأنظمة المعاني والعقائد والقيم، والنظرات إلى العالم، وأشكال الشعور، وأساليب الفكر التي كانت شعوب معيّنة تبني وجودها من ضمن شروطها». ونظرته هذه أوضح ما تكون في كتابه **تأويل الثقافات** الذي سنحاول تلخيص جوهر نظريته في هذه الصفحات القليلة.

يحاجج غيرتز بأن الثقافة هي التي تضفي المعنى على العالم في أعين أصحابه، فهي تُقرأ كما يُقرأ النص. والثقافة، بما هي نص، تتألف من الرموز، التي هي نواقل للمعنى. وفي مسعاه إلى بناء منهجه التحليلي الخاص، استعار مفاهيم من مفكرين آخرين، أبرزها «التوصيف الكثيف» (من الفيلسوف جيلبرت رايل G. Ryle)، و«اللعب العميق» (من جيريمي بنثام J. Bentham). وهكذا مهّد غيرتز، في ابتعاده عن البحث الإمبريقي ليدخل في عالم كتابيّ خاص، الطريق إلى اتجاه أدبي الطابع في الكتابات الأنثروبولوجية في الثمانينيات من القرن الماضي. وقد استخدم غيرتز أسلوبًا في الكتابة لاقى نقدًا شديدًا بسبب تعقيده البالغ وفتحه الطريق أمام موضة جديدة في الكتابة الأنثروبولوجية تستعمل عبارات مبهمة غير مفهومة لدى كتّاب آخرين ذوي حظ ضئيل من الموهبة والمقدرة الكتابية. كما كان غيرتز عرضة للنقد من جانب كثيرين عارضوا نظرياته، خصوصًا نظرته إلى الدِّين، حيث رأوا فيها انحيازًا وتشويشًا في رؤيتها لكيفية إشارة اللغة إلى العالم.

وكان من أقسى ما وجِّه من نقد إلى عمل غيرتز ما كتبه ليونيل تايغر (L. Tiger)، أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة روتجرز الأميركية، حيث كتب عقب وفاة غيرتز في صحيفة **وول ستريت جورنال** الأميركية في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦، يقول: «من غير المحتمل أن يشعر أهل الفكر بالتقدير للأثر الكبير الذي خلّفه في عالم الفكر. كان هذا الأثر في العلوم الاجتماعية باعثًا على الأسى في رأيي (ورأي غيري). كان مساهمًا كبيرًا في ذلك اللامنطق العنيد في تشويشه الذي أصاب العلوم الاجتماعية ولا يزال. حاول من موقعه البارز والمؤثر في المعهد، أن يدمج الأنثروبولوجيا مع العلوم الإنسانية. وكانت النتيجة المؤلمة لذلك تحويل الكثير ممّا يقوم به علماء الأنثروبولوجيا ذوو النيات إلى شكل أعرج ومشوّش من المعرفة الأدبية. والأسوأ أنه وسّع الهوة الغريبة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية.. أخذ بالتركيز على الصلات بين الكتابة والسلوك.. كان يركز على الكلمات التي تصف الأفعال بدلًا من التركيز على الأفعال ذاتها..».

«تأويل الثقافات»

كان لكتاب **تأويل الثقافات** وقْع كبير في عالم الفكر، وفي حقل الأنثروبولوجيا والدراسات التراثية على وجه الخصوص، حتى إن الملحق الأدبي لصحيفة **التايمز** اللندنية وصفه في سنة ١٩٩٥ بأنه واحد من أهم مئة كتاب صدرت منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية.

الكتاب هو مجموعة مقالات كان غيرتز قد نشرها في الستينيات من القرن الماضي، معترفًا بأنه لا يجد

كثيرًا ممّا يربط بينها سوى أنها من تأليفه. إلّا أنه عاد فوجد ما يجمع بينها أكثر من ذلك في حقيقة أنها جميعها تعالج مسائل تتعلق بالثقافة من وجهة نظر «الأنثروبولوجيا الرمزية» التي اتخذها منهجًا له. وليوضح ذلك ويؤسس له نظريًا، كتب -بناء على نصيحة محرّر الكتاب- مقدمة نظرية شكّلت **الفصل الأول**، بعنوان «التوصيف الكثيف: نحو نظرية تأويلية للثقافة». يقدم هذا الفصل الأساس النظري الذي تقوم عليه سائر فصول الكتاب. ويتألف هذا الأساس في معظمه من مفهوم «التوصيف الكثيف» الذي استعاره من الفيلسوف البريطاني رايل، الذي ميّز بين وصف ما يظهر من فعل ما أو سلوك ما (التوصيف الرقيق)، ووصف هذا الفعل أو السلوك في السياق الذي يجري فيه (التوصيف الكثيف)، وهو ما يؤدي إلى فهم أفضل لهذا السلوك.

والمثال الذي يورده غيرتز على ذلك، هو الغمزة؛ فالتوصيف الرقيق يصف فعل الغمز الظاهر بأنه مجرد تحريك لجفن العين فقط، بينما يخبرنا التوصيف الكثيف ما إذا كانت الغمزة مجرد اختلاج لا إرادي للجفن أم هي إشارة خفية للتواصل بين اثنين، أم حركة هازئة من شخص يقلد غامزًا آخر... إلخ.

هذا المنهج اعتمده غيرتز في ملاحظاته ومراقباته في عمله الميداني في إندونيسيا والمغرب بشكل أساس؛ فالنظر في الأبعاد المميزة للعمل الاجتماعي -أكان فنًا أم دينًا أم عقيدة أم علمًا أم قانونًا..- يعني عدم إشاحة النظر عن الإشكالات الوجودية في الحياة لمصلحة أشكال جامدة في العلم، بل الغوص في لجّة هذه الإشكالات لتفسيرها وتحليلها من الداخل. وبهذا تكون مهمة الأنثروبولوجي التأويلي ليس تقديم إجاباته عن الأسئلة العميقة في الوجود، بل تقديم الإجابات التي قدمها الآخرون في ثقافات أخرى عن هذه الأسئلة.

أثر مفهوم الثقافة في مفهوم الإنسان

في **الفصل الثاني**، وعنوانه «أثر مفهوم الثقافة في مفهوم الإنسان»، يؤكد غيرتز أن على الباحث، كي يصل إلى حقيقة الإنسانية المباشرة، أن يغوص في الحقائق ليصل إلى التفاصيل الصغيرة، متجاوزًا التسميات المضلِّلة والتصنيفات الشائعة والتشابهات الفارغة، بغية الانتهاء إلى فهم ثابت ليس للطبيعة الأساسية لمختلف التراثات فحسب، بل أيضًا للأفراد داخل هذه التراثات. فالوصول إلى العام يمر خلال التفاصيل والأشياء الملموسة عبر تحليل التطوّر المادي، وتحليل طريقة عمل الجهاز العصبي للإنسان، وتحليل التنظيم الاجتماعي الذي ينخرط فيه الإنسان، وتحليل العملية النفسية التي تحصل داخل عقل الإنسان، وعبر الأنماط الثقافية التي يعيش فيها الإنسان، وتحليل التفاعل بين كل هذه الظواهر.

ويعالج **الفصل الثالث** موضوع طبيعة العقل والتفكير، وعنوانه «نمو الثقافة وتطور العقل». ويعبّر غيرتز عن يقين راسخ بأن التفكير ليس عملية خاصة تجري في خفايا النفس الإنسانية، بل هو عملية علنية تجري في الحياة المجتمعية في الأماكن العامة، في الحياة اليومية بتفاصيلها المادية الملموسة. وينطبق خط المناقشة نفسه على الثقافة، حيث ينبغي تلمّس طبيعة الثقافة لا في المناحي المنغلقة في ذلك التراث، أي في السلوك الفردي أو التنظيم الاجتماعي أو التركيبة العصبية للفرد، بل في النظر إلى جميع تلك المناحي نظرة شاملة من وجهة نظر العلوم السلوكية جميعها.

الدِّين كنظام ثقافي

«الدين بوصفه نظامًا ثقافيًا» هو عنوان **الفصل الرابع** الذي يعالج هذا الموضوع معالجة أنثروبولوجية، هي عملية ذات مرحلتين: تتكون المرحلة الأولى من تحليل

نظام المعاني المتجسد في الرموز التي تشكّل الدِّين بما هو كذلك. وتتكون المرحلة الثانية من ربط هذه الأنظمة بالتركيبة الاجتماعية وبالعمليات النفسية. ويأخذ غيرتز على الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة ليس مجرد اهتمامها بالمرحلة الثانية بل إهمالها تمامًا للمرحلة الأولى. وبذلك تتجاهل الأمور التي تحتاج إلى التوضيح، وتنظر إليها النظرة إلى الأشياء المسلّم بها ولا تحتاج إلى عناية خاصة؛ فهو يشير بعدم إغفال الظروف التفصيلية في الظواهر الاجتماعية، ويقترح على سبيل المثال، إلقاء الضوء على ممارسة الأسلاف ودورها في الوراثة السياسية، ودور أعياد تقديم الأضاحي في تحديد الواجبات التي يفرضها النسب، ودور الكهانة في تقوية النظام الاجتماعي.

في **الفصل الخامس**، يتابع غيرتز معالجة الجوانب الدينية في المجتمع وأثرها في الحياة الفردية والمجتمعية. ويعبّر عن اقتناعه بأن الدِّين لم يكن قط مجرد يقينات ما ورائية، بل هو، في وجدان أتباعه، متشبع بقواعد سلوكية أخلاقية، ولم يكن قط مجرد إيمان بحقائق غيبية بل هو مشفوع بالحض على العمل الصالح من ضمن التعاليم الدينية. ويعترف المؤلف بأن تعبيري «روح الجماعة» و«النظرة إلى العالم» يشيران إلى مفهومين غامضين ينقصهما التحديد الدقيق. ولكن الأنثرولولوجيين تمكّنوا بواسطتهما من تطوير مقاربة لدراسة القيم التي تستطيع توضيح العمليات الأساسية المستعملة في ضبط السلوك. وهذا يكون دور الأنثروبولوجيا في تحليل القيم الأخلاقية ليس في استبدال البحث الفلسفي بل في جعله مرتبطًا بالواقع وذا فائدة له.

ويكمل غيرتز دراسته لجوانب الدِّين في **الفصل السادس** تحت عنوان «التعبير الديني والتغيير الاجتماعي: نموذج جاوي». ويصف طقسًا مميّزًا يمارسه أهل جاوة يدعى «السلامتان»، وهو احتفال يمارسه الأهالي في مناسبات مختلفة: المرض، الموت، الزواج...إلخ. ويتكوّن هذا الطقس من لقاء يُعقد في بيت المحتفل ويحضره الجيران من مختلف الأديان، ويقدَّم فيه الطعام وتُتلى فيه الأناشيد... ويصف غيرتز كيف يساهم هذا الطقس الاحتفالي في تمتين العلاقة بين الجيران من مختلف الأديان. ويمضي في وصف كيف أن التغييرات السياسية والاجتماعية التي أصابت جاوة والانقسامات الحادة التي أفرزتها الخلافات السياسية قد ضربت علاقات الجيرة والمودة، وأفشلت المساعي المتمثلة في «السلامتان».

في **الفصل السابع**، وعنوانه «التحوّل الداخلي في بالي المعاصرة»، يبقى غيرتز في إندونيسيا، ولكنه ينتقل من جاوة إلى جزيرة بالي الصغيرة، ليقدم وصفًا تفصيليًا للمكوّنات الدينية في المجتمع الباليني، مع عرض تاريخي موجز لتطوّر الديانة البالينية المنبثقة عن الهندوسية.

الأيديولوجيا نظامًا تراثيًا

يتناول غيرتز في **الفصل الثامن** من كتابه، وعنوانه «الأيديولوجيا نظامًا تراثيًا»، الأيديولوجيا ودورها في المجتمعات المعاصرة وفقدانها للحظوة في عالم الفكر، وذلك لمخالفتها مفهوم الموضوعية المطلوبة في العلم. وأصبح مفهوم الأيديولوجيا مرادفًا للتصلّب في الرأي، الذي غالبًا ما يكون على خطأ. والأيديولوجيا -في رأي غيرتز- تميل إلى التبسيط والتوضيح والتسطيح، ولو أدى ذلك إلى عدم إنصاف الموضوع المبحوث فيه. ويعطي مثالًا عن دور الأيديولوجيا في الدول «الجديدة»، أي التي نالت استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية، وخاصة إندونيسيا، حيث بلغ التشويش الأيديولوجي مداه بامتزاجه مع التأثيرات الهندوسية والإسلامية والمسيحية والبوذية.

في **الفصل التاسع**، وعنوانه «ما بعد الثورة: مصير القومية في الدول الجديدة»، يعيد غيرتز تسليط الضوء على سياسات الدول الجديدة التي نشأت بين سنتي ١٩٤٥ و١٩٦٥، وخاصة الجيل الثاني من القادة الذين أتوا بعد القادة الملهمين الذين كانوا يتمتعون بكاريزما هائلة، مثل المهاتما غاندي وجواهر لال نهرو

وسوكارنو والملك المغربي محمد الخامس ومحمد علي جناح وأحمد بن بلّه وجمال عبد الناصر. ثم يصف صعود الطبقة الوسطى، أي رجال الإدارة الذين ورثوا الطبقة الإدارية الاستعمارية. كما يصف المراحل الأربع التي مرت بها الفكرة القومية في هذه الدول، ليشرح التضاد القائم بين ما سمّاه الذاتية الأساسية (المتعلقة بالخصائص الموروثة للعِرق أو الجنس والدِّين واللغة) والمعاصرة (السعي إلى اللحاق بركاب العالم المعاصر في النواحي السياسة والإدارية)، وخصوصًا في إندونيسيا والمغرب. ويخلص غيرتز إلى القول إن الروح القومية، كما الدِّين، كانت سببًا في الكثير من المآسي التي تعرّض لها الجنس البشري.

ويتابع المؤلف غيرتز بحثه هذا في **الفصل العاشر**، تحت عنوان «الثورة التكاملية: المشاعر الفطرية والسياسة المدنية في الدول الجديدة». وهو يستخدم عبارة «الغرائزية» للإشارة إلى جميع المشاعر الفطرية التي تشكّل الهوية الذاتية لطائفة ما ضمن مجتمع أوسع وتميّزها في مقابل الطوائف الأخرى: مثل اللغة في الهند، والروح المناطقية في إندونيسيا، والتقاليد في المغرب، والمذهبية في العراق، واللغة والعرق في سري لانكا، والقبلية في كردستان، والعِرق والقومية في أفريقيا..، إلخ.

ويخلص الكاتب إلى أن جميع التجمعات السكانية في «الدول الجديدة» تعيش حالة تمزّق وتوتر بين شعورين أو تيارين كبيرين، هما الرغبة في المحافظة على مكوّنات الهوية الذاتية من جهة، والرغبة في بناء دولة حديثة والانخراط الفاعل في المجتمع الدولي وسياساته من جهة أخرى. وهو يرى أن «الثورة التكاملية» تتجسد في دمج هذين الشعورين، بحيث لا يتحقق أحدهما على حساب الآخر. وينتقل المؤلف إلى بحث الوضع بشيء من التفصيل في عدد من هذه الدول الجديدة، في ضوء هذا التقسيم ومدى تحقق التكامل فيها. ومن هذه الدول: إندونيسيا ومالايا وبورما والهند ولبنان والمغرب ونيجيريا. لكنه يعمل على تحديث معلوماته بإضافة بعض المستجدات التي حصلت على صعيد التكامل في كل دولة من هذه الدول، منذ وقت الطبعة الأولى سنة ١٩٧٣ إلى وقت نشر الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٠.

وتجدر الملاحظة هنا أن توصيف غيرتز لواقع هذه الدول، وخصوصًا الإسلامية والعربية منها، دقيق ويعبّر عن واقعها في هذا القرن الحادي والعشرين، مع أن الكتاب يعود إلى سنة ١٩٧٣، وبعض المقالات يعود إلى الستينيات. فأزمة الهوية تهيمن على المجتمعات العربية والإسلامية الهندوسية، والصراعات العرقية والطائفية تمزق هذه الدول، خصوصًا في لبنان والعراق والهند وإندونيسيا وسيريلانكا ونيجيريا. لكن لا يمكن إغفال دور المستعمر الغربي في خلق هذه الانقسامات، تاريخيًا وفي الوقت الراهن، سواء في الهند وإندونيسيا وتقسيمها، أو في احتلال العراق وإخراج مارد الطائفية من قمقمه وإذكاء الصراعات المذهبية والعرقية فيه.

سياسة المعنى

يعالج الفصل **الحادي عشر**، وعنوانه «سياسة المعنى»، حالة إندونيسيا، فيعود غيرتز إلى كتاب «التراث والسياسة في إندونيسيا» الذي اشترك في تأليفه مع عدة مؤلفين، بعد وقوع المجازر الأهلية التي ذهب ضحيتها مئات الآلاف سنة ١٩٦٤. ويلاحَظ تركيز المؤلف بشكل كامل على العوامل المحلية للأزمات التي تعانيها الدول الجديدة، وغضّ النظر بالكامل عن العوامل الخارجية، التي اصطُلح على تسميتها «لعبة الأمم»، ودور الدول الكبرى في تأجيج الصراعات الداخلية فيها.

وفي الفصل **الثاني عشر**، يواصل غيرتز تحليل أوضاع الدول الجديدة تحت عنوان «السياسة في الماضي، السياسة في الحاضر: بعض الملاحظات حول استعمال الأنثروبولوجيا في فهم الدول الجديدة».

ويشرح المؤلف كيف أن مختلف العلوم، من علوم الاجتماع وعلم النفس والسياسة والتاريخ والاقتصاد والأنثروبولوجيا، تضافرت جهودها لدراسة المعطيات المنبثقة من تجارب الدول الجديدة المتشكّلة والمتعثّرة. ويقدم مثالًا هو النموذج البالينيّ في بالي الإندونيسية، حيث يعرض للتراث البالينيّ منذ القرن التاسع عشر، وكيف كانت الحياة البالينية في مجملها تدور حول الاحتفالات الطقوسية الدينية.

يكرّس غيرتز **الفصل الثالث عشر**، وعنوانه «البدائي الذكي: حول عمل كلود ليفي ستراوس»، للحديث عن حياة هذا الأنثروبولوجي الفرنسي الشهير ومنجزاته ذات الأثر العظيم في ترسيخ هذا العلم في القرن العشرين. ويتركز الفصل على كتاب ليفي ستراوس **مدارات حزينة** الذي كان أشبه بسيرة ذاتية تقص بأسلوب شاعري رحلات ليفي ستراوس في أدغال أميركا اللاتينية بحثًا عن «الإنسان البدائي» في حالته الفطرية، في محاولة لفهم جوهر النفس الإنسانية قبل أن تغطيه غشاوات الحضارة. ويروي خيبة أمل ليفي ستراوس عندما وجد أنه لم يعد هناك وجود للإنسان البدائي، بصورته الرومانسية التي تستثير علم الأنثروبولوجيا، حيث إن وجود المجتمعات البدائية أصبح ملوّثًا بقذارات الحضارة الأوروبية. وحتى عندما وجد مجتمعًا بدائيًا في صورته الفطرية، لم يتمكن من النفاذ إلى قرارته بسبب الحواجز اللغوية والتراثية الكثيفة.

لكن غيرتز كان يرى بصيص أمل بالنفاذ إلى جوهر الحياة الإنسانية، إن لم يكن من طريق العمل الميداني مع القبائل البدائية، فمن طريق دراسة آثارها وتجميعها وتنظيفها من قذارات الحضارة، لتكوين الصورة المطلوبة.

في **الفصل الرابع عشر**، وعنوانه «الشخص والزمن والسلوك في بالي»، يعالج المؤلف الجوانب الثقافية في بالي التي تكوّن وتحدد مفهوم «الشخص» والجوانب المتعلقة بإدراك الزمن وجريانه. وهو يبدأ ببسط القول في تقسيم الأشخاص بحسب العلاقات الزمنية التي تربط بعضهم ببعض. فهناك السلف والمعاصرون الذين يعيشون معه في الزمن نفسه، والمصاحبون الذين تربطهم به علاقات مصلحة وعمل، والخلف. وينطلق غيرتز من ذلك كي يبيّن الأنظمة البالينية لتعريف الأشخاص، ويعدد ستة تصنيفات تُستخدم في بالي لمخاطبة الشخص أو الإشارة إليه، وهي: الأسماء الشخصية؛ أسماء ترتيب الولادة في العائلة؛ مصطلحات النسب والقرابة؛ الكنية؛ استعمال اسم الابن في الإشارة إلى الأب؛ ألقاب المكانة الاجتماعية (الطبقية)؛ الألقاب العامة.

أمّا **الفصل الخامس عشر** والأخير، وعنوانه «اللعب العميق: ملاحظات حول صراع الديكة في بالي»، فهو في الأصل مقالة كتبها ونشرها المؤلف غيرتز سابقًا، واستجرّت نقدًا ونقاشًا طويلين من المختصين في حقل الأنثروبولوجيا. وقد عدّت تمرينًا عمليًا في منهجية «التوصيف الكثيف» التي تعتمد تسليط الضوء على السياق في شرح الفعل الإنساني ولا تكتفي بسرد الوقائع. ويبدأ الفصل برواية خاضها غيرتز مع زوجته في بداية إقامتة في قرية في بالي، حيث كان الأهالي يتجاهلونهما كليًا. واستمرّ ذلك التجاهل حتى حصول حادث تعرّض فيه الزوجان مع الأهالي لمداهمة من الشرطة لقمع مباراة صراع الديكة، التي كانت محظورة قانونًا. وقد أضحى غيرتز بعد ذلك مقبولًا ومرحَّبًا به في المجتمع البالينيّ، بعدما وجد القرويون أن المصيبة جمعتهم.

كما يروي غيرتز تفاصيل لعبة صراع الديكة وأهميتها بالنسبة إلى المجتمع، والأساطير التي تدور حولها وعمليات المراهنة على الديكة. ويستعير المؤلف عبارة «اللعب العميق» للفيلسوف البريطاني جيريمي بنثام للإشارة إلى الحالة النفسية والواقعية التي تسيطر على البالينيّ عندما ينغمس في المراهنة بشكل عميق مستغرق لأسباب لا شعورية إلى حد بعيد. فالبالينيّ، بحسب غيرتز، لا يراهن لأجل المال ولا لأجل الجاه، بل لإثبات وجوده على نحو يدرك هو كنهه تمامًا.

تقرير المؤتمر السنوي الثاني للعلوم الاجتماعية والإنسانية في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

٣٠-٣١ آذار/مارس ٢٠١٣

"ما العدالة في الوطن العربي اليوم؟"

عقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤتمره السنوي الثاني للعلوم الاجتماعية والإنسانية في الدوحة في الفترة ٣٠-٣١ آذار/ مارس ٢٠١٣. وتمحور المؤتمر هذه السنة حول موضوعين، لكلٍّ منهما مسار منفصل وجلسات خاصّة تحت سقف المؤتمر السنوي، وهما: «جدلية الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمّة في الوطن العربي»، و«ما العدالة في الوطن العربي اليوم؟».

المحاضرتان الافتتاحيتان

بدأ المؤتمر يومه الأول بمحاضرتين افتتاحيتين ترأس جلستهما د. النور حمد، **أولاهما** «عن ليبرالية في لبنان تتحصّن بدمج الأفراد في طوائفهم» ألقاها د. أحمد بعلبكي، وتنتمي إلى مسار المؤتمر الخاص بـــ «جدلية الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمّة في الوطن العربي»، **وثانيتهما** «العدالة في حدود ديونطولوجيا عربية» ألقاها د. فهمي جدعان، وتنتمي إلى المسار الثاني «ما العدالة في الوطن العربي اليوم؟» الذي يغطّيه هذا التقرير.

سبق المحاضرتين ترحيب د. عزمي بشارة بالمشاركين والضيوف، وإشارته إلى المؤتمر بوصفه تقليدًا سنويًا يُقام في التوقيت نفسه من كلّ سنة، ويرمي إلى توطيد العلاقة مع الباحثين العرب في إطار المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الذي هو مؤسسة عربية عابرة للحدود تبحث في القضايا والشؤون العربية بأجندة عربية. ويشكّل المؤتمر منبرًا لهذا البحث، إضافة إلى كونه محلًا لأبحاث «الجائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية»، حيث يجري توحيد موضوعات المؤتمر والجائزة كلّ سنة، وهي موضوعات عقد المركز العزم على اختيارها عابرة للتخصّصات. وقد أشار د. بشارة إلى أن غرف البحث لا المؤتمرات هي التي تنتج الفكر، لكن هذه الأخيرة تشكّل مناسبة للتفاعل والتنسيق، وإثارة الأفكار، وترتيب المبادرات المشتركة، وقد تحفّز البحث وإنتاج الفكر.

أمّا محاضرة د. فهمي جدعان الافتتاحية، «العدالة في حدود ديونطولوجيا عربية»، فبدأت بالإشارة إلى أن مصطلحي «العدل» و»العدالة» لا يدلّان على المعنى نفسه في الأصل، لكنهما اختلطا في الاستخدام العربي المعاصر، كما في استخدام د. جدعان نفسه الذي يأخذهما بمعنى «توفير حقّ الغير، واستيفاء الحق منه»، مع ما يلحق بهذا المعنى من متعلّقات ووجوه ترتبط بالدولة والمجتمع، وتتوخّى بيان ما هو مناسب وواجب لحياة اجتماعية عربية، علمًا بأن «الواجب» و«المناسب» و»الملائم» هي المعاني التي تشير إليها السابقة «ديو» في مصطلح «ديونطولوجيا» الذي جاء في عنوان المحاضرة.

ولقد عرضت المحاضرة بصورة وجيزة لمفهوم «العدل» في المعطيات التاريخية العربية الإسلامية، وصولًا إلى العصر الحديث، واستمرار مفهوم العدل باحتلال مكانة مركزية لدى مفكري النهضة العرب، بتأثير من الفكر الليبرالي الغربي الحديث، مقترنًا بمفهوم الحرّية. وذلك قبل تلمّس هذا المفهوم عند سيد قطب وناصيف نصّار، ثمّ الانتقال إلى جملة النظريات المتداولة اليوم في الفضاء العالمي. وهنا يعرض د. جدعان لجون راولز الذي غدا العدل معه محل نظر معمّق، كما يعرض لِول كيمليكا، حيث يوافق هذا الأخير في دعوته إلى نظرية تعددية في العدالة، تستند إلى أبرز النظريات الكبرى التي تناولت العدالة في الفكر الغربي المعاصر: النظرية النفعية، نظرية المساواة الليبرالية، النظرية الليبرتارية، النظرية الماركسية، النظرية الجماعوية، النظرية النسوية. وفي النهاية، يعود د. جدعان إلى الربط بين الفضاءين الغربي والموروث، داعيًا إلى نظرية عربية في العدالة تتمثّل المنجز الغربي وتستوعبه.

خلفية نظرية ومفاهيم

خُصّصت الجلستان الأولى والثانية، بعد ذلك، لعرض الخلفية النظرية والمفاهيم الخاصة بالعدالة. وترأس د. ابراهيم العيسوي **الجلسة الأولى** التي اشتملت على محاضرتين، أُولاهما للدكتور مراد دياني، بعنوان «أصالة اتّساق الحرّية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية في نظرية العدالة، أو استقراء معالم النموذج الليبرالي المستدام لما بعد الربيع العربي»، وثانيتهما للدكتور سعيد بنسعيد العلوي بعنوان «العدالة أولًا: من وعي التغيير إلى تغيير الوعي».

يستقرئ بحث د. دياني الوعي بقيم الحرّية والكرامة والمساواة المؤسسة لنظرية العدالة من خلال تعلّمها بالممارسة في الثورات الجارية في الوطن العربي، والتي لم تستطع بعدُ استيعاب أبعادها المعرفية المركّبة، والمساهمة في توطينها الإبستيمي في البلاد العربية، في ظلّ غياب مقاربات معيارية تربط الحراك المجتمعي والسياسي بأولويات البناء الاقتصادي والاجتماعي في المرحلة المقبلة. وهذا ما يطمح البحث إلى المساهمة فيه من خلال مناقشة إشكالية أساس، هي اتّساق الحرّية والمساواة داخل إطار النموذج الليبرالي الذي يظلّ اليوم مبهمًا في العالم العربي اقتصاديًا وسياسيًا وفلسفيًا، كما يظلّ متّسمًا بسوء فهم عميق. وهو يرى أن بداية انحسار وطأة الرأسمالية المتوحشة التي تعاني أزمة أيديولوجية حقيقية، تمثّل فرصة سانحة لجلاء طبيعة النموذج الليبرالي الاجتماعي العميق، ومساءلة ماهية البُعد الاجتماعي والديمقراطي داخل الاقتصاد، وصولًا إلى ما يدعوه النموذج الليبرالي المستدام الذي ينطوي على مقاربة للعدالة قائمة على شعار الثورة الفرنسية «حرّية، مساواة، إخاء»، تُدْخِل مبدأ الإخاء الاجتماعي مبدأً ثالثًا يكمل مبدأي الحرّية والمساواة اللذين يردان في نظرية «العدالة كإنصاف» عند جون راولز.

كذلك ينطلق بحث د. سعيد بنسعيد العلوي من انتفاض الشارع العربي، ويشبّه ميدان التحرير بالأجورا اليونانية، ويتناول شعاراته التي دارت حول كلمتين هما «ارحل» و«العدالة» (لا للفساد، لا للظلم). ويرى د. العلوي أن ميدان التحرير أعلن موت أيديولوجيا القومية العربية ليُعلي في المقابل

من شأن الوعي العربي والعروبة، وأعلن موت الأيديولوجيا الماركسية، لا المادّية التاريخية بمعناها العلمي، ليُعلي من شأن العدالة وإدانة الفساد، كما أعلن موت أيديولوجيا الإسلام السياسي، على الرغم من الحضور البارز للجُمَع وصلاة الجماعة.

انتقل د. العلوي بعد ذلك إلى تناول العدالة والعدل في التراث النهضوي العربي، خاصة لدى الرحّالة العرب الذين قصدوا الغرب (رفاعة الطهطاوي ومحمّد الصّفار...) ولدى الإصلاحيين العرب (الأفغاني ومحمد عبده...)، وذلك قبل أن يعود إلى دولة الاستبداد التي يجد أنها تبدو في ظاهرها حديثة لكنها مقامة على بنى عميقة ومهترئة إضافة إلى استبداديتها، الأمر الذي انتهى بها إلى حصيلة سلبية في كلّ ما وعدت به، من التعليم إلى الحكامة.

ويشير د. العلوي أخيرًا إلى مكر التاريخ (بالمفهوم الهيغلي) الذي انطوت عليه الثورة المعلوماتية، وإلى عفوية الانتفاض العربي التي ينقصها العماد النظري والثقافي، وتنطوي على مخاطر جدّية، ليختم بما يبعث على الأمل، وبالبدائل التي قد تقلب السلب إلى إيجاب، من إقامة الدولة المدنية، والحياة السياسية السليمة، والنظر إلى الإسلام كثقافة بالمعنى الواسع، والفصل بين السياسة والدِّين، والتشديد على التجديد الديني، والإيمان بدور الثقافة والمعرفة.

وفي إطار الخلفية النظرية والمفاهيم أيضًا، ترأّس د. أنطوان سيف **الجلسة الثانية** التي اشتملت على ثلاث محاضرات، كانت أُولاها للدكتور محمد الحدّاد بعنوان «جدلية العدالة والحرّية في ضوء الثورات العربية»، وثانيتها للدكتور عبد العزيز لبيب بعنوان «إحراجات العدالة في وضع استثنائي»، وثالثتها للدكتورة نجمة حبيب بعنوان «العدالة والاشتراكية ومفهوم المساواة في الكتابات العربية المعاصرة».

أشار د. الحدّاد في محاضرته إلى التباس مفهومي الحرّية والعدالة وارتباطهما، وإلى مراوحة محاضرته بين أمرين لا تجمع بينهما علاقة مباشرة: **الأول**، هو المتابعة المباشرة لما حصل في الثورات العربية، خاصةً تونس، والثاني، قراءته كتاب أمارتيا سن **فكرة العدالة**، الذي يعدّه مقابلةً لكتاب جون راولز **نظرية العدالة**.

ينطلق د. الحدّاد من أن الثورات العربية هي انتقال ديمقراطي لا يُقاس على مثال ما حصل في فرنسا وروسيا وإيران، بل على مثال ما حصل في أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية. وهذا ما يقلّل من أهمية الحزب والأيديولوجيا، ويزيد من أهمية حقوق الإنسان التي تنطوي عليها هذه الثورات التي لا تنسجم بالضرورة مع التعريف الكلاسيكي للثورة (بمعنى الانتقال الطبقي)، كما يزيد من أهمية فكرة العدالة الانتقالية، مع الإشارة إلى أن هذه الأخيرة يصعب أن تُفْلح إن لم يكن ثمة تصور للعدالة ككل.

يرى د. الحداد أيضًا أن العدالة في الثورات العربية كانت، مثل هذه الثورات، مطلبًا عفويًا (أي محدّدًا بالسلب)؛ إذ يعرف البشر ما لا يريدونه، بما في ذلك إسقاط النظام، من دون إدراك لما يريدونه بالضرورة أو من دون اتّفاق عليه.

ويتناول د. الحداد الاستبدادين «الحديث» و«القديم» ويقارن بينهما. كما يميز بين الاستبداد كواقعة موضوعية وشعور الناس به. ويرى أن ما كان ضعيفًا في تاريخنا هو الشعور بالاستبداد لا الاستبداد ذاته. ويبيّن أن الاستبداد الشرقي الضعيف يقوم على الفرد (الفرد مع العشيرة أو الفرد مع جهاز بيروقراطي)، وهذا ما يضعف الدولة ويجعله يسقط بسرعة (مثال مصر وتونس)، حيث يختلف هذا الاستبداد الشرقي الضعيف عن الدولة الحديثة التي تنجح في عقلنة الضعف، بخلاف الدول ما بعد الاستعمارية التي لم تبق تقليدية ولم تَغْدُ حديثة، الأمر الذي أدّى إلى سقوطها من دون أن يعني ذلك سقوط فكرة الدولة ذاتها.

ويرى د. الحداد أن التحدّي الخطِر الذي يواجه الثورات العربية هو الانتقال إلى البداوة السياسية وإسقاط الجماهير السلطة التي تمارس عليها العنف لتنتقل إلى الوراء، إلى سلطات كانت مبرَّرة

بالأعراف، والتحصّن بآليات سلطة أقل عنفًا لكنّها قائمة على مبادئ مخالفة للمساواة والحرّية الفردية والإيمان بالمؤسسات، الأمر الذي يفضي إلى تفكّك المجتمع بدلًا من إقامة الدولة العادلة.

وفي عودة إلى كتاب أمارتيا سن، يجد د. الحداد أن أهميته تكمن في نقد الفلسفة التي قامت عليها فكرة العدالة من كانط إلى راولز؛ إذ انطلق هذا التفكير كلّه من البحث عن قواعد مطلقة أو مؤسسات مثالية لتحقيق العدالة. أمّا الربط بين الكتاب والربيع العربي، فيكمن في أن الجماهير لم تعد تؤمن بأن هناك منطلقات نظرية أو مرجعيات مطلقة أو مثالية تشكّل أساسًا.

ويعرض د. الحداد للأمر الأساس هنا بالقول إن هناك طلبًا عالميًا على العدالة، وإن الثورات العربية قد تتّجه في هذا الاتّجاه الكوني لتتلاحم مع هذا الفكر العالمي وهذه الحاجة العالمية لتحقيق العدالة. أمّا في حال حصول العكس، فسوف يعني ذلك عودة إلى العدالة القديمة التي تهيمن فيها الأعراف، ويضعف فيها الإحساس بالاستبداد.

ويأتي بحث د. عبد العزيز لبيب، «إحراجات العدالة في وضع استثنائي: شذرات في «اللامقوّل» أو في ما لا يتقوّم النظر فيه بمنهج الاستدلال»، ليشير إلى أن اختيار أسلوب «الشذرات» ناجم عن أن القول في ما يُعَدّ «حالة استثنائية» في حقل ممارسات العدالة وما يتّصل بها من مسائل عملية يأتي، كذلك، مصحوبًا بالاستثناء في حقل البيان والبلاغة. ذلك أنّ الكتابة بالشذرات تمتلك القدرة على التنبيه إلى «الفراغات الحقوقية» وعلى تشخيصها. وما يقصده د. لبيب بالعدالة في أوضاع استثنائية هو حالات مثل العدالة في المرحلة الانتقالية، والقضية الفلسطينية والقانون الدولي المتعلّق بها كمصدر للّاعدل، وسجن أبو غريب وسيادة عدالة المنتصر لا عدالة المحتل التي لها قوانينها في النهاية، وغوانتانامو، حيث جرى ابتداع استثناء فاق جميع الاستثناءات عبر مقولة «العدو المحارب». وما يستنتجه من هذه الحالات هو أن الاستثناء بات معمّمًا وصار القاعدة في النظام العالمي.

ويبيّن د. لبيب ماهية الاستثناء ومناسباته وتعالقاته الدلالية في سياق فكرة العدالة، خاصّة في حالات الأزمة والطوارئ والإنقاذ الوطني والحرب والثورة والانقلاب العسكري والحالة الانتقالية التي تحظى براهنية كبيرة في بعض البلدان العربية، وهي جميعًا حالات تَعِدُ مسودّة د. لبيب بأن تشرحها في ضوء مفهوم العدالة حين تتّخذ هذه المسودّة صيغتها النهائية.

أمّا محاضرة د. نجمة خليل حبيب، «العدالة والاشتراكية ومفهوم المساواة في الكتابات العربية المعاصرة: الرواية نموذجًا»، فتعلّل في البداية سبب اتّخاذها الرواية نموذجًا بما لدى الروائيين من قدرة على التغلغل في أعماق روح بلدانهم ونفسيتها، ورسم شخصيتها، وتسجيل أحلامها وكفاحها وبحثها عن السعادة، فضلًا عن تمهيد الرواية للثورات وصنعها المستقبل، وكونها السلعة الثقافية الشعبية السهلة التناول. وذلك قبل أن تنتقل إلى تناول مفهوم العدالة وأنواعها (الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والجنائية والمطلقة) في الرواية العربية، متّخذة على هذا الصعيد رواية **اللص والكلاب** لنجيب محفوظ نموذجًا، وتناول مفهوم المساواة وحقوق الإنسان في الرواية العربية من خلال رواية بهاء الطاهر **الحب في المنفى**، ثم حقوق المرأة ومساواتها بالرجل، حيث يغدو النموذج أدب سحر خليفة، والاشتراكية في الرواية العربية من خلال الرؤية الإسلامية المتمثّلة في رواية علي أحمد باكثير **الثائر الأحمر**، لتنتهي بالرؤية العلمانية للعدالة كما عبّرت عنها رواية **الثلج يأتي من النافذة** لحنّا مينه.

وبهذا يجتهد بحث د. حبيب في الكشف عن الدور الذي قامت به الرواية العربية في نقل المعلومة إلى العامة، وفي تثقيف الناس وتعريفهم بحقوقهم وبالطريق إلى تحقيقها. وقد تبيّن لها أن الرّواية العربية

اضطلعت بدور كبير في تثوير المجتمع الذي يتجلّى اليوم في الانتفاض على الحكّام المستبدّين.

افتتاح رسمي

جرى، بعد الجلسة الثانية، افتتاح المؤتمر رسميًا بكلمة للدكتور عزمي بشارة جمعت بين موضوعي المؤتمر: **العدالة والاندماج الاجتماعي**، وطرح فيها السؤال: ما العدالة في السياق العربي المعاصر؟ وتطرّق إلى تاريخ المفهوم: من تفسير العدالة بضدّها (منع الشّر الكامن في الظلم) إلى معناها الموجب المرتبط بدلالات مشتقّة من التساوي والتعادل، وعرض لمفهوم العدالة عند أفلاطون وأرسطو والمعتزلة وابن تيمية وزينون الرواقي وشيشرون وجستنيان وفي القانون الروماني وجستنيان... وصولًا إلى الثورة التي أحدثها الفكر الحديث منذ نظريات العقد الاجتماعي.

بعد هذا السرد الذي يعرض لإقامة العدالة على أساس المساواة الطبيعية، يأتي د. بشارة إلى سرد تحوّل تاريخي أدّى إلى توسيع العدالة بإقامتها على أساسي المساواة الاجتماعية والحرّية، أكان في الفكر الديمقراطي والليبرالي الغربي أم في فكر النهضة العربية (عند الطهطاوي مثلًا).

بيد أن الربط المكين بين العدالة والاندماج الاجتماعي (وهما جناحا المؤتمر السنوي الثاني) يأتي مع إشارة د. بشارة اللافتة إلى مسألة الهوية التي لا يمكن لأي مفهوم للعدالة في سياق بناء الدّولة الحديثة أن يتجاهلها. وهنا يطرح د. بشارة سؤالًا بالغ الأهمية: إذا اعترفنا بوجود كيانات حقوقية داخل الدولة غير المواطنين، كالملّة والجماعة القومية والثقافية والأقاليم، فهل يحقّ لهذه الجماعات أن تمارس سلطة على المواطنين؟ وهل يمكن أن تكون حقوقها على حساب حقوق المواطن؟

تلت ذلك كلمة لسعادة الشيخ عبدالله بن علي آل ثاني، رئيس جامعة حمد بن خليفة. ثم تلا د. كمال عبد اللطيف تقرير لجنة الجائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية لهذا العام، وأشار إلى أن الترشيح شمل مختلف الأقطار العربية، بمجموع ١٤١ ترشيحًا (٨٠ في موضوع جدلية الاندماج الاجتماعي، و ٦١ في موضوع العدالة). وبعد التقويم الأوّلي للترشيحات، استقرّت المنافسة على ٦ مشاريع أبحاث في جدلية الاندماج الاجتماعي من فئة الباحثين، و٥ أبحاث ضمن فئة الباحثين الشباب في الموضوع نفسه. أمّا ترشيحات موضوع «ما العدالة؟»، فقد استقرّت على ٧ أوراق في فئة الباحثين، وورقة واحدة في فئة الباحثين الشّباب. وقد ارتأت اللجنة وضع الأبحاث كلّها ضمن خانة واحدة ليصبح مجموعها ٨ أبحاث.

هكذا، أصبح عدد الترشيحات في موضوعي الجائزة وفئتيها ١٩ مشروعًا توزّعت بين الدول العربية إلى ٥ من المغرب، و٣ من فلسطين، و٣ من مصر، و٣ من الجزائر، و٢ من تونس، و٢ من موريتانيا، و١ من الكويت، و١ من اليمن. وأكّد د. كمال عبد اللطيف أنه بعد استيفاء الترشيحات شروط الجائزة وقواعدها، ومرورها عبد مراحل التحكيم والتقويم المقرّرة، خلصت لجنة الجائزة إلى قرار حجب الجائزة لهذه السنة عن الأبحاث المقدّمة في الموضوعين معًا، أكان في فئة الباحثين أم في فئة الباحثين الشّباب، وذلك لعدم استجابتها للمعايير المحدّدة في سلّم التقويم المنصوص عليه في لوائح تقويم الجائزة.

وفي ختام تقرير لجنة الجائزة، أعلن د. كمال عبد اللطيف أن موضوعي الجائزة للسنة المقبلة، هما: «التاريخ وتاريخ الراهن بالذات»، و«التنمية الاقتصادية العربية».

وقد تلت تلاوة تقرير الجائزة محاضرة للمستشار طارق البشري حول حركية تشكّل الجماعات السياسية.

العدالة الانتقالية

شهدت **الجلسة الثالثة** التي ترأستها د. فريدة بناني محاضرتين، الأولى للدكتور كمال عبد اللطيف بعنوان «العدالة الانتقالية والتحولات السياسية في المغرب: تجربة هيئة الإنصاف والمصالحة»، والثانية للدكتور عبدالحي مودن بعنوان «العدالة الانتقالية والسلطوية: نموذج المغرب».

أشار د. عبد اللطيف إلى أن مفهوم العدالة، الذي هو مفهوم أساس في الفكر الفلسفي، بات يُقدَّم بطرق جديدة ابتعدت به عن مفهومه الكلاسيكي، وأجرت عليه تحوّلات أساسية منذ القرن العشرين فصاعدًا.

قسم د. عبد اللطيف بحثه إلى قسمين، **الأول** نظري، هو عبارة عن خلفية تتناول مرجعية العدالة، خاصّة جهد جون راولز وما أثاره من مناظرة في هذا الموضوع، وحرصه على أن يكون موصولًا بالتقليد الفلسفي الحديث لعصر الأنوار، ومحاولته تطوير مكاسب نظرية العقد الاجتماعي ومعطيات من المنظومة الأخلاقية الكانطية بغية استيعاب متغيرات المشهد السياسي الأميركي والعالمي عمومًا، وكذلك جهد **المركز الدولي للعدالة الانتقالية** الذي يتجلّى في أدبياته وبروتوكولات عمله وتفاعلات خبرائه، حيث قدّم هذا المركز معطيات مهمّة مبنية على تجارب للعدالة الانتقالية في البرازيل وأوروبا وجنوب أفريقيا وأميركا اللاتينية... إلخ. وكلّها تجارب تتميز بإبراز الطابع المحلّي قبل إدماج العناصر المحلية واستيعابها في إطار عام. أمّا القسم **الثاني** من بحث د. عبد اللطيف، فيقوم على تناول تجربة هيئة الإنصاف والمصالحة في المغرب، حيث يتوقّف أمام أبرز مكاسبها ومنجزاتها، بعد التوقّف أمام حادث يفترض أنه من أقوى الحوادث في خلخلة كثير من أركان النظام القمعي في الغرب، ألا وهو جلسات الاستماع إلى ضحايا حقوق الإنسان التي عُقدت في ٢٣ و ٢٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤، واستمرت في الأشهر الأولى من سنة ٢٠٠٥.

أمّا محاضرة د. عبد الحي مودن، فتناولت، من خلال نموذج المغرب، تدبير الإرث السياسي العنيف، في إطار مقاربة العدالة الانتقالية التي أخذت تتبلور كتجربة جديدة منذ بداية ثمانينيات القرن العشرين، وتحولت إلى نموذج طبّقته دول كثيرة (أكثر من ٣٥ دولة)، حيث البحث عن بدائل للعدالة العقابية عن الجرائم السياسية، ومحاولة تحقيق المصالحة بين الأطراف المتعارضة من خلال تدابير الكشف عن الحقيقة، وجبر الضرر، والحفاظ على الذاكرة الأليمة، والالتزام بالتخلّي عن العنف في تدبير الخلافات السياسية. وفي هذا السياق، ركّزت المحاضرة على الحالة المغربية، وأثارت مسألة المصالحة في ظل السلطوية وآفاق ترسيخ حقوق الإنسان باعتبارها مبادئ سلمية في الممارسة السياسية.

العدالة في التراث

ترأّس د. حمدي عبد الرحمن حسن **الجلسة الرابعة** التي قُدّمت فيها ورقتان، الأولى «العدالة في الفكر السياسي التراثي: الحدّ والمحدودية» للدكتور أمحمد جبرون، والثانية «خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية» للدكتور إبراهيم بوتشيش.

توخّى د. جبرون في دراسته تقدير «القيمة التّاريخية» لمفهوم العدالة في التراث العربي، وامتحان إمكان المراهنة عليه في بناء المستقبل جزئيا أو كلّيًا، وذلك من خلال تتبّعه نظرية العدالة في الفكر السياسي التراثي (لدى الفقهاء والمتكلّمين والفلاسفة)، وحدود نظرية العدالة في هذا الفكر السياسي التراثي بضروبه المختلفة، ومحاولة الإصلاحيين العرب تجديد مفهوم العدالة (حيث يتّخذ الإمام محمد عبده نموذجًا)، في إطار اصطدام العدالة التراثية بالحداثة، بغية جلاء أطروحة العدالة لدى عبده وحدودها.

وتفتح دراسة د. إبراهيم بوتشيش ملف خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية، لأنه على الرغم من قيمة الدراسات الحديثة التي تناولت الآداب

السلطانية بالدرس وحفرت فيها حفرًا معرفيًا عميقًا، فإن الكلام على نظام العدالة في الكتابات السلطانية لا يزال مشروعًا غير مكتمل. وتنطلق الدراسة في سبرها أغوار موضوعها من ثلاثة أسئلة مركزية تتناول ١- مفهوم العدالة في متون الآداب السلطانية وشكل بنائه وحدوده والموجّهات الناظمة له، ومدى إمكان الكشف عن نظامه بوصفه قولًا سياسيًا؛ ٢- المرجعيات المولّدة لخطاب العدالة لدى مؤلّفي الآداب السلطانية؛ ٣- استكشاف ما إذا كان ثمة موقع لحقوق الإنسان في خطاب العدالة لدى الكتّاب السلطانيين، الذين حاولوا التوفيق بين تفرّد الحاكم «العادل» بالسلطة، والإقرار - في الآن ذاته - ببعض حقوق الرعية.

هكذا تتناول الدّراسة أربعة متون من كتب الآداب السلطانية، هي **نصيحة الملوك** لأبي الحسن علي بن محمد، **والتبر المسبوك في نصيحة الملوك** لأبي حامد الغزالي، **والإشارة في تدبير الإمارة** للقاضي أبي بكر المرادي الحضرمي، **والشهب اللامعة في السياسة النافعة** لأبي القاسم بن رضوان المالكي، حيث يتّضح الحضور القوي للسلطان بما هو طرف مهيمن ومنتج لنظام القول في العدالة، حتى يُخيَّل للقارئ أن العدالة هي السلطان والسلطان هو العدالة.

جلسة ختامية

شهد المؤتمر، قبل الجلسة الخامسة أو الختامية، عرضًا لبعض نتائج المؤشّر العربي حول المواطَنة والمساواة. وفي **الجلسة الخامسة**، التي ترأستها د. هناء الجوهري، كان ثمة محاضرتان، الأولى للدكتور محسن بوعزيزي بعنوان «العدالة في عيون السجناء: بحث في التمثّلات الاجتماعية»، والثانية للدكتور باسم سرحان بعنوان «عدم المساواة تجليًا لعدم العدالة في التنمية العربية».

تتّخذ دراسة د. بوعزيزي من السجن مثالًا تطبيقيًا لتناول معضلة العلاقة بين العدالة والحرّية؛ تلك المعضلة التي لا يزال الإنسان يصارع من أجلها منذ عصور. وبذلك، فإنّها تولي العدالة الجزائية، كما تظهر في عيون السجناء، اهتمامًا خاصًا، لتدلف من تمثّل السجين هذه العدالة الجزئية بلغته البسيطة إلى الإشكاليات الفكرية والفلسفية الكبرى المألوفة بشأن العدالة، من قبيل العدالة بوصفها إنصافًا، والمساواة أمام القانون، والمساواة الاجتماعية، والمساواة في الفرص وتوزيع الثروة. وتندفع هذه الدراسة، من ثمّ، إلى التفكير في ربط ممكن بين العدالة الجزائية والعدالة الاجتماعية، وفي التلازم بين اللامساواة والإقصاء.

أمّا ورقة د. باسم سرحان، فجاءت في الحقيقة دراسة في سوسيولوجيا التنمية العربية من منظور السياسات التنموية المتّبعة عربيًا، وما ترتّب عليها من نتائج، ولاسيما افتقارها إلى العدالة الاجتماعية وتعميقها عدم المساواة والفروقات الاجتماعية والاقتصادية بين مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية ذات الدّخل المتوسط في البلدان العربية خلال العقود ١٩٨٠-٢٠١٠.

وقد اعتمدت الدراسة منهجًا يقوم على قياس المفاهيم النظرية للعدالة الاجتماعية والتنمية الشاملة المعتمدة فيها بواسطة المؤشّرات الكمّية المعتمد عليها دوليًا، مثل مدى التقدّم المحرز في القضاء على الفقر المطلق، ومدى نجاح عملية التنمية في خفض معدّلات البطالة بين السكان (ولاسيما الشباب)، ومدى تضييق فجوة عدم المساواة في الداخل. وخلصت الدراسة إلى أن العدالة في التنمية في البلدان العربية المدروسة في الفترة المحدّدة كانت تعاني خللًا كبيرًا بسبب انحياز سياسات التنمية واستراتيجياتها إلى مصلحة أصحاب رأس المال والأثرياء والأقوياء في المجتمع، الأمر الذي يبرّر وصفها بأنها عملية إنماء غير متوازن، وتنمية فاشلة، لعدم مراعاتها مصالح قطاع كبير من السكان.

ولا بدّ من الإشارة أخيرًا إلى ما شهدته قاعات المؤتمر وخارجها من حوارات ونقاشات غنية، ومن تفاعل نقدي ثرّ لا يقوم إنتاج المعرفة من دونه.

صدر حديثًا

نايجل سي. غيبسون

ترجمة: خالد عايد أبو هديب

فانـون
المخيلة بعد - الكولونيالية

يقع هذا الكتاب في ٣٥٨ صفحة من القطع الكبير، ويسلط هذا الكتاب الضوء على المراحل المتميزة في سيرة فرانز فانون الفكرية والسياسية، وعلى المؤثرات الفلسفية والاجتماعية التي حددت مساراته، وعلى تفصيلات حياته ونضاله كطبيب أسود من جزر المارتنيك يحمل الجنسية الفرنسية، والذي قاتل في صفوف حركة التحرير الوطني الجزائرية. وهذا الكتاب الذي يحاول ان يفكك عناصر الهوية المركبة لصاحب "المعذبون في الأرض" يشدد على الدور المؤثر للمثقفين، لا في حركات التحرر الوطني فحسب، بل في تطوير وعي وطني لدى الشعوب المستعمرة من شأنه أن ينبذ المفاهيم التي غرسها الاستعمار في أذهان هذه الشعوب.

ديفيد إنغليز وجون هيوستون

ترجمة: لما نصير

مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة

يقع هذا الكتاب في ٣٩٠ صفحة من القطع الكبير، وهو الكتاب الثاني الذي تصدره وحدة ترجمان بالمركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، والكتاب عبارة عن دراسة نقدية في نشأة علم الاجتماع الثقافي، وبحث موسع في المدارس والتيارات الفكرية المختلفة التي ساهمت في بلورة منهجيات هذا العلم ومفاهيمه. يعرض الكتاب للفرضيات التي ناقشتها السوسيولوجيا الحديثة في ميدان الثقافة، ويتصدى لتقديم أعمال علماء الاجتماع الكلاسيكيين، ولا سيما أعمال مدرسة فرانكفورت وكبار أساتذتها أمثال يورغن هابرماس وهربرت ماركوزه وثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر وفالتر بنيامين وإريك فروم.

tied to aliberal school of thought that promoted the separation between religious and secular authorities; the "neutrality" of the state on religious beliefs; and the conceptualization of a neutral sphere not subject to the pressures of religion and belief—the sphere of liberty.

Taking in contemporary, post-modern understandings of the concept of tolerance, the study presents the ideas of communitarian political thinker Michael Walzer in contrast to the approach toward Liberalism represented by philosopher John Rawls. Walzer is critical of the liberal approach to tolerance, which posits tolerance as a universalist value, suggesting that there is no universal meaning of tolerance, but that there are tolerant governments, or that there is tolerance based on specific systemsthat cannot be removed from their historical contexts. Rawls, meanwhile, defends the universality of tolerance, which, in his work, is rooted firmly in the very idea of liberty; such that there is no use in compromising liberty, save in an effort to expand that liberty.

Religion, Culture and Globalization: Grounds for Dialogue or Division

Tibi Ghammari

Examining two schools of thought surrounding the concepts of religion, culture, and globalization, Ghammari investigates the differing standpoints between those who idealize these concepts and those who remain cautious of them. In the author's opinion, these three concepts represent fundamental precepts to an international discussion that seeks to understand the current intellectual discourses taking place in modern times.

To this end, the study takes a critical, rationalist approach to this investigation in the hope of providing an objective assessment of the opportunities for dialogue between cultures and civilizations in an era dominated by economic and ideological considerations – a dominance that has transformed religion, globalization, and culture into the mere promotion of private and personal interests.

Throughout his analysis, Ghammari highlights the ways in which religion, culture, and globalization can cause division, often leading to tragic conflicts between world communities, while also forming the backbone of dialogue and understanding between societies. His analysis leads him to conclude that, as it stands, the current climate indicates that religion, culture, and globalization are inciting more division than dialogue.

Signs in Thomas Hobbes' Writings

Rasoul Mohammed Rasoul

This study addresses the concept of the sign as it appears in the writings of Thomas Hobbes, highlighting the importance the English philosopher attached to it in all of his writings, including in **Leviathan**, his largest and most important political work. To this end, the author addresses the fundamental structures of Hobbes' philosophical writing, including his work on sense perception, human cognition, and speech.

Unlike John Locke's later use, Hobbes didn't employ the word "semiotike," but nonetheless included signs in his studies of sensory perceptions, cognition, and emotions. In doing so, he paved the way for a philosophical study of signs, and was able to provide a reading of the visual aspects of sign through the sensory world; its conceptual features through the cognitive world;and a desire-based understanding of signs felt through emotions. Hobbes also expanded the theory of signs.Not only were they sensory, conceptual, and rational, but through the concept of "arbitrariness," further defined by Ferdinand de Saussure, they were also subjective and societal. Furtermore, Hobbes went beyond tying signs to language and logic by linking signs with speech.

Rasoul's analysis demonstrates that the theoretical framework in which Hobbes' understanding of signs took shape is rooted in his theory of knowledge, which includes the senses and imagination, the mind and rationalism as mutually supportive sources of human knowledge. Despite the significance of this accomplishment, the author warns that one should not overlook the fact that Hobbes's efforts lacked a clear and deep knowledge-based awareness and framework. The importance of these was later realized by Ferdinand de Saussure, John Locke, Charles Pierce, and Jacques Derrida.

dictate the rules of the game between the various systems of governance, both direct and indirect. This leaves the constitution open to interpretation and exegesis, taking into account issues such as space and time and the imbalances of power. In this regard, a constitutional draft, in its static definition, does not mean the formation of fixed principles that govern an ever-changing and dynamic field. Rather, it is a flexible structure that not only contains control mechanisms for the proper functioning of constitutional bodies, but also maintains the balance between them.

A constitution thus becomes more than a standardized work condensing the most important areas of political reform, becoming a text that can set the general framework, and lay down a set of basic aims and principles, which are in turn adaptable to change.

Against this backdrop, and following an analysis of various constitutional drafts, al-Ghali presents an analytical model for the determination and comparison of permanence and change within Morocco's 2011 constitutional reform. To this end, the author examined the constitution's articles in order to assess the extent to which they add value in alignment with the aims of the Arab revolutions, or, alternatively, if those articles represent inconsequential changes to the structures of authority.

2-Studies

On the Intellectual and Revolution

Azmi Bishara

This essay does not attempt to be a comprehensive sociological or historical treatment of the question of intellectuals and their role in revolutions. It is, rather, a concept essay dealing with epistemology and knowledge production that is arrived at through a process of critique and the distinction of specific terminology—linguistically, conceptually, and historically. In so doing, Bishara examines terms such as "the intellectual," "the intelligentsia," "the organic intellectual," and "the public intellectual". For the latter, the emphasis is on the public intellectual's ability to go beyond specializations to engage directly with the public on issues concerning society and the state.

Bishara distinguishes between intellectuals and those who are required to utilize their intellectual capacity; between academics immersed exclusively in their field of expertise and social actors who take an interest in various social affairs without specializing in a specific field. The author then moves on to mark the distinction between "an intellectual" and the rest of society. Through this process, and by critiquing alternative conceptualizations, the author elucidates what he considers the main attribute of an intellectual—the capacity to make decisions based on epistemological grounds that lead to value judgments.

Bishara concludes that two types of intellectuals are absent from the Arab revolutions. The first of these is the "revolutionary intellectual," who is able to not only maintaina critical distance from the regimes in place and the revolutions,but also critique them. "Conservative intellectuals," on the other hand, are capable of explaining the necessity of keeping the old regime, promoting the inherent opportunities for change within it, as well as the wisdom enshrined within the state and its traditions. For Bishara, the role of the revolutionary intellectual does not end with the outbreak of a revolution, but in fact takes on greater complexity and significance once the need to propose post-revolutionary alternatives arises.

Paths of Tolerance

Mazouz Abdelali

This study investigates the historical and politico-philosophical originsof the rise of "tolerance" in the West. To this end, Abdelali delves into the ecclesiastical root of the word in the writings of St. Augustine and, later, Martin Luther. Further, he looks into the formation of the concept of tolerance in its various manifestations, such as the Edict of Nantes, the Pacification of Ghent, and the Declaration of Indulgence. These developments took place before "tolerance" came to take political and philosophical meanings, such asit does in John Locke's *Letter Concerning Toleration*. It was in this secular formulation that tolerance was

between religion and state; the role of the Sharia as a source of legislation, as well as its effect on freedom; personal and family status law; the role of women; education;ethics;and the organization and regulation of religious institutions.

Egypt's predicament is not the relationship between the modern state and religion, nor is it the role given to religion in the Egyptian constitution; rather, it is the successive social crises and the nature of the despotic state. An ongoing political battle,since the success of the revolution,is centered on whether the state should be religious or civic, though this – according to Aliwa – is flawed since the Muslim Brothers do not seek to establish a religious state, nor do the liberals and the seculars wish to undermine the modern Egyptian state. The author concludes that all political actors in Egypt will have to act from within the institutions and the apparatus of the Egyptian state, which is secular in terms of its composition and tasks.

The Rule of Law as Enshrined in the Syrian Constitution: An Analysis of the 1973 and 2012 Constitutional Texts

Faeq Haweja

This study examines the extent to which Syria's permanent constitution, which came into force in 1973, embodies the notion of a state based on the rule of law. By analyzing its 1973 text, the author focuses on constitutional references to justice, totality, and equality in citizenship; the "general popular will"; supremacy of the rule of law and the division of powers; and judicial oversight over the executive.

Throughout his analysis, Haweja seeks to demonstrate the way in which the new Syrian constitution, drafted in 2012, and also known as the "the Crisis Constitution," does not represent a meaningful change to that written in 1973. This, despite the fact that it contradicted Article 8 of the 1973 text which placed the leadership of "the state and society" in the hands of the Arab Socialist Baath Party, and in spite of its attempt to rid itself of the nationalist and socialist ideological phrasing embedded in the wording and the preamble to the 1973 Constitution. For Haweja, the success of Syria's new constitution remains questionable when considering it replicates the previous one, and reflects an authoritarian model in the midst of sharp societal divisions.Haweja stresses that the new text also lacks the fundamentals of a social contract and government vision to which the country can aspire. Syrians' aspirations are based on the notion that such a social contract, and government action plan, can pave the way to social advancement and human prosperity.

A Reading of Morocco's New Constitution

Mohammed Maleki

This study examines the new text of the Moroccan constitution, drafted in 2011, and analyzes both the context in which it arose and its formulation. Underlying this analysis is the premise that Moroccan constitutional legislators did not completely break from the previous constitutions. Under the new constitution, the monarchy has preserved its pivotal position within the constitutional structure while the authority controlled by the other three constitutional powers – the Parliament, the Cabinet, and the Judiciary – has expanded. This implies that no fundamental changes have been made to the deep-rooted structure of the division of powers, drawn up following Morocco's first constitutional draftin 1962.

Morocco's new constitution has not been finalized, and needs time for it to be not only applicable, but also suitable. In order to avoid excessive inference into the constitutional text and further misunderstandings, this study has focused on an analysis of constitutional texts rather than analyzing the issue from a political science perspective.

The 2011 Moroccan Constitution in Light of the Arab Spring: Dialectic of Permanence and Change

Mohammed al-Ghali

Al- Ghali offers an in-depth analysis of Morocco's constitution in light of the Arab Spring stressing the complex structure of a constitution that balances three key factors: authority, values, and wealth. Constitutions also arrange political interactions and the balance of powers through basic principles that

ABSTRACTS

1- Dossier

Managing Religious and Cultural Pluralism in the Rulings of Arab Constitutional Courts and Assemblies

Antoine Nasri Massara

Focusing on select Arab countries, this study seeks to remove specific constitutional topics from the realm of ideological and political public debate, and place them in a methodical and legal frame of reference, where they can be examined and dealt with on a case-by-case basis. Such topics include sectarianism and non-sectarianism; secularism and the separation of religion and state; religious law and legislation; and the civil state.

From this perspective, the study tackles personal status laws with their legal constraints, and the aim of making them more equitable and tolerant. The author additionally seeks to examine cultural pluralism from the viewpoint of it bolstering the state's cohesion and unity. He further addresses questions of religious freedoms through an analysis of religious belief, dress and positive discrimination, with the aim of remedying injustice and promoting empowerment. These issues are treated in Massara's analysis from legal and constitutional perspectives, standards, and experiences, which advance and improve the democratic management of pluralism.

Constitutional Design For Divided Societies

Arend Lijphart

Over the past 50 years, democratic constitutional design has undergone a drastic change. After World War II, newly independent countries had the tendency to copy the basic constitutional rules of their colonizers. Constitutional writers today, however, face a wide array of constitutional models. While at first glance this might seem a positive development, it has some disadvantages. Since constitution writers now have more choice than they can handle, they risk making ill-advised decisions.

In his analysis, Lijphart suggests that scholars can be more helpful to constitutional writers by formulating specific recommendations and guidelines. Within this context, his study presents a set of specific recommendations, focusing in particular on constitutional needs in countries with deep ethnic divides. The author concludes that in such divided communities, the interests and demands of communal groups can only be accommodated by power-sharing rules and constitutions.

Egypt on the Threshold of the Second Republic

Muhammad Taha Aliwa

The modern Egyptian state, along with the modern concepts, institutions, modern administrative apparatus that come with it, is the product of Muhammad Ali Pasha's dynasty, which ruled Egypt from the 19th to mid-20th century. During his rule, the Egyptian state was reshuffled and modernized to model a modern state, giving rise to Egypt's first constitutional experience.

Following a broad examination of the evolution of constitutional texts in Egypt, this paper examines the potential directions of the ongoing political and constitutional debates and controversies following Egypt's revolution. To this end, Aliwa analyzes the key issues entailed in this debate, including the relationship